٢١٥٩

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب خوان الاخوان ناصر خسرو علوی
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۵۱۷۲۸

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۲
۵۳۵

۲۱۵۹

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتاب خوان الاخوان ناصرخسرو علوی

مؤلف

موضوع

شماره ثبت کتاب

۵۱۷۲۸

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

۲

۵۳۵

خوان الاخوان

ناصر خسرو علوی

لحضرة صاحب السعادة الدكتور قاسم غني
سفير ايران في القاهرة
مع تحيات [illegible]
الخشاب

توانا بود هر که دانا بود

کتابخانه مجلس شورای ملی

خوان الاخوان

تألیف

ناصر خسرو علوی

بسعی واهتمام وتصحیح

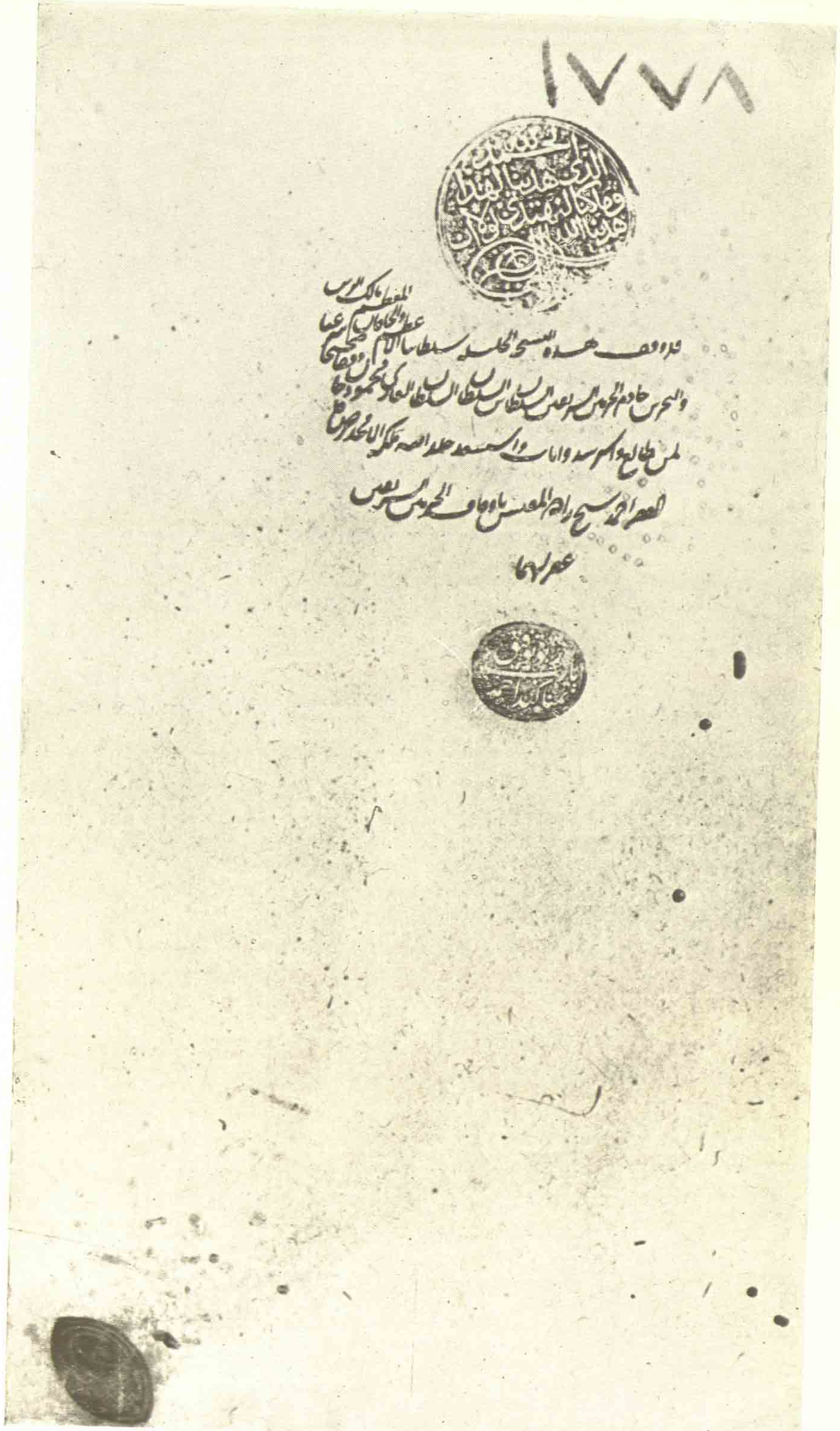
دکتور یحیی الخشاب

أستاد علم لغت ایرانی در دانشگاه فؤاد الأول

بانضمام مقدمه وچهار فهرست

در «مطبعة المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة بمدینة القاهرة»

سنهٔ ۱۳۵۹ هجری مطابق سنهٔ ۱۹۴۰ مسیحی


١٧٧٨

INTRODUCTION.

Le *Ḫān al-Iḫwān* est un manuscrit qui porte le numéro 1778 du fonds persan de la bibliothèque d'*Ayāsufya* à Istanbul. C'est un manuscrit unique à notre connaissance. La plupart des érudits qui s'occupent des études persanes l'ont signalé sans s'en être occupés spécialement. Il compte 259 pages, 12,5×23 cms. Il est en bon *nastʿalīq*. Les points manquent dans plusieurs mots. Il a été copié par Šayḫ Zādèh Aḥmad, inspecteur de *Awqāf al-Ḥaramayn,* sur les ordres du sultan Maḥmud Ḫān qui l'a constitué en *Waqf*. La copie a été terminée le 19 Ḏil Qiʿdah 862, septembre 1458.

Telles sont les mentions fournies par le colophon.

Comme le *Zād al-Mosāfirīn,* le *Ḫān al-Iḫwān* est un mélange de théories philosophiques et de religion. Il nous aide singulièrement à tirer au clair les particularités de la religion fāṭimīde. Dans le *Wajh è Dīn,* la plus grande partie du traité était consacrée aux principes de l'islam fāṭimīde. Mais ici, il est surtout question de problèmes de détails. Ce sont les branches *foruʿ* de la religion qui retiennent spécialement l'attention du lecteur.

L'ouvrage est divisé en cent discours, *ṣaff,* dont voici les titres :

1. De la façon de recevoir la science.
2. La signification et la chose signifiée.
3. Du nom et de la chose nommée.
4. De la façon d'établir la Vérité.
5. De la vérité et du mensonge et de l'abondance de celui-ci dans les paroles humaines.
6. De la vie future de l'homme.
7. Les degrés dans la récompense et leur description.
8. La preuve de l'existence indépendante de l'âme, de sa récompense et de son châtiment indépendamment du corps.
9. De ce que le pécheur est l'ennemi de Dieu. Arguments rationnels en faveur de cette théorie.
10. De l'Intelligence Universelle qui ne peut être conçue que par elle-même.
11. De l'existence réelle de la récompense et du péché.
12. De ce que les êtres sont limités.

13. Comment l'homme est venu au monde.
14. Du monde et de la raison.
15. Pourquoi l'âme universelle profite à l'homme seul en dehors des autres animaux.
16. Pourquoi il est nécessaire aux prophètes d'obtenir les aveux du peuple sur l'existence de l'Unité Divine.
17. Que tout ce que le Prophète a permis est conforme à la raison et inversement.
18. Pourquoi le bienheureux reste dans l'abondance et le pécheur demeure dans le malheur.
19. Que les œuvres humaines demeurent et que le bien et le mal sont pris en considération par Dieu.
20. Que l'âme purifiée peut voir ce qui sera à travers les êtres.
21. De la création du monde et de la répartition des êtres subtils et matériels.
22. De la nécessité de l'œuvre de la Loi et des preuves la concernant; qu'il est illicite de s'en écarter.
23. De l'identité du Créateur.
24. Du sens du mot Allāh le plus grand nom de Dieu.
25. De ce qui rend l'homme capable d'exercer la prophétie.
26. « Du maître de la résurrection» *Qā'im,* qui apportera une Loi nouvelle.
27. Pourquoi l'âme et la raison n'ont pas le même rang alors que leur origine fut le même Verbe.
28. De la raison et de la preuve qu'elle fut le premier être.
29. Qu'il est impossible d'imaginer l'existence de toute autre chose avant celle de la raison.
30. Que l'âme s'est composée d'elle-même.
31. Du commandement de l'âme parlante sur l'âme sensorielle.
32. De l'existence de l'âme universelle.
33. Que les mouvements des sphères ne contrarient pas la liberté de l'âme universelle.
34. Que le Dieu très haut ne connaît ni le gain ni la perte.
35. De forces spirituelles existant chez l'homme.
36. De la purification de l'âme de tout péché.

37. Que l'âme universelle est le créateur des éléments.
38. De la récompense et du châtiment.
39. De ce qui existe partout dans le Lieu et de l'inconvénient pour Dieu de cette particularité.
40. Du monde matériel qui existe dans le sein de l'âme universelle.
41. Du froid et de la chaleur du jour de la résurrection.
42. Du sens du purgatoire selon les uns et les autres.
43. De la différence entre l'esprit et l'âme.
44. Pourquoi faut-il une Loi?
45. Que la fin existe pour le corps et que l'âme est immortelle.
46. Que c'est l'âme universelle qui a mis les formes corporelles dans la nature afin qu'elles se manifestent.
47. Que l'âme ne profite pas de la raison dans le temps.
48. Que l'âme humaine est une partie de l'âme universelle, non pas une trace.
49. Que les anges sont innombrables.
50. Que la raison, *ʿaql,* ne connaît pas de fin.
51. Que la raison, *ʿaql,* est complète en acte et en puissance.
52. La cause de l'existence du Temps.
53. De la composition du monde simple.
54. De l'adoration de la raison, *ʿaql.*
55. Que la récompense et le châtiment sont spirituels et non pas matériels.
56. Du paradis, de l'enfer et de leur description.
57. Que la forme du monde existait chez le Créateur avant la création.
58. Des choses naturelles et artificielles.
59. Que l'âme existant par un *ta'yīd* (assistance divine) peut manifester sa noblesse sur l'âme qui lui est subordonnée.
60. Des êtres qui furent créés par la raison, *ʿaql.*
61. De six directions du monde.
62. Que le mal n'avait pas une source dans la création.
63. De l'avantage que certains élus ont sur les autres.
64. Que l'âme n'atteindra jamais le rang de la raison.
65. De l'existence d'une foule de choses dans le monde par le même Verbe.

66. Du sens de l'Ordre du Créateur véritable.
67. De l'existence de trois branches *Jadd* (Attention), *Fatḥ* (Appréhension), et *Ḫayāl* (Imagination).
68. Qu'on ne peut pas se l'imaginer.
69. Explication concernant le Verbe *konn* qui est la volonté du Créateur.
70. La cause de l'éternité du monde.
71. Que la raison n'a pas de genre.
72. De l'âme parlante.
73. De l'existence de la raison indépendante.
74. Que ce monde n'est pas conscient.
75. Du dialogue entre la raison et l'âme.
76. Comment la raison profite à l'âme.
77. Du repos et des peines de l'âme indépendante.
78. De la différenciation entre la connaissance et la science.
79. Que l'être ne peut pas devenir néant.
80. Pourquoi toutes les âmes animales ne sont pas attirées par le bien de ce monde.
81. Comment l'influence de l'âme universelle est reçue par les objets.
82. Qu'il est impossible de se rendre compte des causes de l'existence du monde.
83. Que la forme avant de se manifester existait déjà dans l'âme universelle.
84. De la prédominance de la force spirituelle sur la force naturelle.
85. Que la créature ne ressemble pas au Créateur.
86. Cause du profit apporté par le *ta'yīd* (assistance divine).
87. Le Credo est la clef du Paradis.
88. De la rétribution du bien et du mal.
89. De la différence entre *Azal* (Préexistence), *Azaliyat* (Éternité dans le passé sans commencement) et *Azaly* (Préexistant).
90. De l'existence de la résurrection.
91. Du profit reçu grâce au *ta'yīd* (assistance divine) et de son explication.
92. De la différence entre le Koran et le *Ḫabar* (Tradition).
93. De ce par quoi on sait les choses.
94. De la différence entre le miracle du prophète et la magie du magicien.
95. Pourquoi Dieu choisit-il son serviteur pour la prophétie.

96. Pourquoi il ne peut pas y avoir deux prophètes en même temps.
97. Que l'âme sitôt séparée d'avec le corps peut tout ce qu'elle veut.
98. Qu'il n'y aura plus de trace de péché après le repentir.
99. De la levée de la Loi à l'époque du *Qā'im*.
100. Que la raison *ʿaql* est une création et non pas le Créateur.

L'auteur commence son livre par les formules sacrées de remerciement et de reconnaissance envers Dieu et essaie en même temps de formuler clairement les principes de sa croyance.

« Rendons grâce à Celui qui tira les choses du néant avant le Temps et le Lieu, qui créa à partir d'elles la matière, et qui est le maître du Temps et du Lieu. Sa première œuvre fut le monde spirituel créé en même temps que le Temps et le Lieu. Deuxièmement, son œuvre fut le monde susceptible de croissance, c'est-à-dire les éléments emprisonnés dans le Lieu et subordonnés au Temps. Rendons grâce, nous qui nous reconnaissons comme ses adorateurs dans la troisième forteresse de la création : rendons grâce à Lui, nous qui cherchons à nous évader de cette sombre prison et à parcourir en compagnie de bons guides ce chemin escarpé et étroit. Grâces seront rendues au Créateur de la pensée, dont les parties entourent la totalité des corps de telle sorte que la pensée est emprisonnée dans les corps tout en enveloppant les corps dans son sein. Le Dieu pur dont la créature est souveraine de ses adorateurs et dont la créature est le trésorier du Lieu et du Temps. Rendons-Lui grâce par reconnaissance et par adoration de ceux qui cherchent à atteindre la lumière de l'Unité Divine, tandis qu'ils sont perdus dans l'océan de l'angoisse et le désert du doute et de l'aveuglement.

Saluons l'aube éclatante de la religion et la pitié manifeste du Seigneur de l'Univers. Saluons la Raison dont le bras nous soutient ; le fruit de l'arbre bienfaisant et la porte ouverte du Paradis. Saluons le Visage de la Raison, caché sous le voile de la Loi de Moḥammad, son élu. Il est l'océan de la pitié du Clément et celui qui garde le chemin suivi par les obéissants et les pécheurs ; le Maître du Bassin [1] et de l'Intercession et le

[1] Koran, chap. 108, verset 1.

Protecteur et le Refuge des fidèles. Adressons à Dieu une prière pour qu'Il nous réserve à Ses côtés, une place dont l'occupant sera délivré de la prison du corps et de celle de la nature.

Saluons ensuite l'Occident de la lumière divine, avec une ferveur toute fidèle, toute religieuse, et toute sincère. Saluons cet Occident de la lumière divine qui répartit les degrés de la lumière et les rangs du Paradis, le Maître de l'explication et de l'argumentation, le Guide du chercheur, le Livre parlant, le Sage entre les sages, le Bienfaiteur des obéissants, l'Enfer des pécheurs, pauvre Occident qui tient lui-même en religion la place de l'*orphelin*. Saluons Ses enfants, les maîtres des peuples chacun en son temps, sans que le monde fût ou soit vide d'eux. Nous les saluons ayant l'espoir en la pitié de chacun d'eux, un à un, jusqu'au Jour du Jugement quand l'heure de la résurrection voulue par le Dieu Juste sera venue.»

Après ces formules sacramentelles, Nāṣir nous donne l'introduction de son livre dans laquelle il explique le sujet de l'ouvrage et le but qu'il s'est assigné.

« Ô vous qui possédez des oreilles pour entendre, écoutez la vérité. Ô vous qui êtes capable de voir, regardez cette belle création et cette composition du monde. Ô vous qui êtes doué de l'intelligence, comprenez le sens de votre domination sur les autres animaux. Sachez que celui qui ne veut pas entendre, croire et comprendre autant que faire ce qu'il peut est un homme injuste. Dieu ne guidera pas les hommes injustes. Quand, à force de réflexion et d'obéissance, vous avez compris le sens de cette domination que vous n'auriez jamais pu établir par vous-même, sachez qu'on vous l'a accordée parce que vous en aviez besoin. Quand vous trouvez pour compagnon au cours de cette vie passagère un animal qui n'est pas raisonnable, sachez qu'on ne vous a pas accordé cette domination pour la vie présente. Dès lors évitez de méconnaître ce cadeau suprême et profitez-en en écoutant ce que vous ne savez pas. Du moment que vous avez votre part de la vue sans l'avoir voulue, pour éviter les dangers d'ici-bas grâce à la lumière du soleil matériel, essayez également d'éviter le châtiment éternel en regardant par l'intermédiaire du soleil

spirituel ce qui est caché derrière le monde visible. Prêtez l'attention de vos oreilles et de vos yeux à la parole et aux gestes de celui à qui votre Créateur dit : « Dis-leur et montre-leur le jour qu'ils viendront vers nous, « car les injustes se trouvent aujourd'hui dans l'erreur profonde [1].»

«Apprenez la science du moment que vous êtes doué de la faculté d'apprendre d'un cœur susceptible de la connaissance et que vous avez devant vous un professeur savant. Interrogez ceux qui savent le Livre si vous-même ne savez pas lire le Témoignage et les Écritures. Paroles qui vous disent clairement que le texte et les témoignages de la nature sont incapables de vous éclairer sans le Maître du Livre. Ne vous en détournez pas comme ferait le diable. Suivez plutôt le sens indiqué par le Livre et qui mène à Dieu. Tournez votre face vers celle de Dieu dont la face n'est pas mortelle. Tout périt excepté Sa face ; à Lui appartient le dernier mot et vers Lui vous retournerez» [2]. Ce verset prouve que le gouvernement du peuple appartient à un *imām* parmi les descendants du prophète et que le peuple retourne vers lui, car dans un autre passage il est dit: « J'en jure par ton Dieu, ils ne seront point croyants jusqu'à ce qu'ils t'aient établi juge de leurs différends [3].» Ailleurs il est dit : « Le jour où nous appellerons chaque peuple autour de son *imām*...[4] » Cela prouve que tout peuple retourne vers son *imām*, au point de porter le nom de cet *imām* afin de chercher cet *imām* qu'il trouvera facilement, sans quoi Dieu ne dirait pas ce qu'Il a dit dans le verset que nous avons mentionné.»

« Pauvres humains, sachez que vous êtes dans une prison très étroite. Ne vous réjouissez pas de cette place incommode, de cette nourriture impure et de cette couverture pourrie. Dites-vous toujours : « du moment « que je me trouve à la tête des animaux, qu'ils ont trouvé la vie sous « ma domination, que l'avantage de leur création n'a pas été perdu parce « qu'on a détruit les bêtes féroces, qui les auraient dévorés, je reconnais « également que le Créateur m'a mis sous la garde de quelqu'un afin que « l'avantage de ma création ne soit pas perdu non plus ; je cherche ce « souverain afin d'échapper, grâce à lui, au mal de l'ignorance et à la « mort définitive, à l'exemple d'une bête revenant sous le toit de son maître

[1] Chap. 19, verset 38. — [2] Chap. 28, verset 88. — [3] Chap. 4, verset 65. — [4] Chap. 17, verset 71.

« par crainte du froid, de la chaleur et de peur des bêtes féroces ; que « j'ai trouvé cette personne devant laquelle je suis ce qu'une bête est par « rapport à l'homme ; que cet homme m'a protégé du froid de l'ignorance, « du venin des paroles trompeuses pour me faire goûter la brise printa- « nière et sauver mon âme du venin de ceux qui croient au *taqlīd* (imita- « tion), au *taʿṭīl* (athéisme) et au *tašbīh* (anthropomorphisme) ; qu'il m'a « donné à manger et à boire au sens spirituel afin de rassasier et de désal- « térer mon âme. »

« Ô vous qui êtes mes semblables, j'ai parlé de vous à cet homme qui a une belle statue et ce seigneur daigna vous regarder et attirer sur vous la bénédiction de Dieu. Cette nourriture et cette boisson qui me sauvèrent du danger de mort, il vous les envoie par ma main. A présent, j'ai dressé cette table avec cette nourriture et cette boisson ; je l'ai ornée de plats divers et de fruits délicieux et parfumés ; je présente cette table aux disciples du *maître de la parole*. Cette table est ce livre que j'ai intitulé *Ḫān-al-Iḫwān* (table fraternelle). Il y a là pour les amateurs de la raison une bonne nourriture spirituelle et des boissons servies par l'échanson de *Kawṯar* (Bassin). J'ai arrangé cette table en cent *ṣaff* ou services. Ainsi, de même que sur une table au sens propre le vinaigre et le sucre se trouvent au même endroit, j'ai placé les assaisonnements au même endroit afin que quiconque s'est lavé la main spirituellement de l'impureté du vin de la Loi, de la graisse et de la chair des porcs de la religion et par le digestif de l'abstinence a purifié les entrailles de sa pensée des impuretés de la rébellion, puisse avoir une belle part en vue d'une renaissance spirituelle et dans la mesure de son appétit.

« Puisse ce repas lui être profitable ! Puissent les mains et les estomacs impurs n'avoir aucune part à ce repas, ainsi soit-il grâce à Dieu. »

Il est curieux de constater que, contrairement à ses autres ouvrages, Nāṣir ne mentionne ici les membres de la famille prophétique que très rarement. Mostanṣir lui-même est nommé proprement une seule fois [1]. Ce qui ne veut pas dire que la personne du Khalife ne soit pas présente

[1] P. 116.

à l'esprit de l'auteur. Les allusions à l'*imām* sont nombreuses dans l'ouvrage [1]. C'est ainsi que dans l'introduction le souverain à la belle statue est une allusion directe à l'*imām* (p. VIII).

Il est non moins curieux de voir Nāṣir ne parler même pas une seule fois de ses ouvrages les plus connus ; ni le *Zād al-Mosāfirīn*, ni le *Safer-Nāmeh* ne sont mentionnés. Par contre, il parle ici de cinq livres qu'il a composés également et qui ne nous sont pas parvenus. Ce sont : premièrement *Al-Miṣbāḥ* [2] (La Lampe), deuxièmement *Gošāyeš wa Rāhayeš* [3] (Le Succès et Le Salut), troisièmement un ouvrage intitulé *Dalīl al-Motaḥayyirīn* [4] (Guide des Égarés), quatrièmement *Al-Miftāḥ* [5] (La Clef) et enfin un livre s'appelant *Dalāyel* [6] (Arguments).

Ce qui établit néanmoins l'identité de l'auteur du *Ḫān al-Iḫwān* avec celui de *Safer-Nāmeh* (Relation du voyage), c'est avant tout l'unité de la pensée confirmée par celle du style, ainsi que la méthode dialectique, comme nous l'avons déjà expliqué dans le travail consacré à Nāṣir. Il y a de plus pour établir cette identité une histoire que Nāṣir avait rapportée dans le *Safer-Nāmeh* (p. 15 - édition Berlin) et qu'il rapporte ici avec autant de détails. Il s'agit d'un talisman contre les scorpions. « Il y a en Syrie, dit-il, une ville appelée Maʿarat al-Noʿmān se trouvant sur la route de Ḥaleb à Ṭarablos (Tripoli) ; quand on entre par la porte de cette ville, on rencontre sur le chemin un obélisque fort élevé portant tout en haut l'image d'un scorpion gigantesque, taillé dans la pierre. Je l'ai visité et comme j'ai demandé des explications à ce sujet, les habitants me répondirent que ce monument se trouve là depuis un temps immémorial et a pour effet ce phénomène curieux, qu'on n'a jamais vu un seul scorpion dans la ville. Quand même on en apporterait un du dehors, il n'aurait de repos qu'en sortant précipitamment de la cité [7]. »

Ce récit nous permet également de dater approximativement l'époque

[1] Pages «و» et 27. — [2] Pages 20, 113, 116. — [3] Page 28. — [4] Page 39. — [5] Pages 148, 153. — [6] Page 239. — [7] Page 119.

où fut écrit le *Ḫān*. C'est apparemment après la composition du *Safer-Nāmeh,* quoique celui-ci ne soit pas mentionné dans l'ouvrage. De plus, on a déjà vu dans notre travail sur Nāṣir que le *Safer-Nāmeh,* tiré des notes prises en cours de route, fut composé après la fin du voyage, à une époque où Nāṣir craignait encore de parler ouvertement de sa religion, soit pour éviter des désagréments à son frère, soit pour se donner le temps de prendre contact avec ses compatriotes. En tout cas, le *Safer-Nāmeh* reste une œuvre de jeunesse, tandis que le *Ḫān* porte la marque d'un esprit ayant atteint la maturité. Combien de temps s'est-il écoulé entre la composition des deux ouvrages?

Il est difficile de le dire avec précision. Si les livres qu'il mentionne dans le *Ḫān* sont des ouvrages d'importance et non pas quelques minces *risalat* (traités), il faut s'imaginer qu'il s'est écoulé, entre le retour de Nāṣir d'Égypte et la composition du présent ouvrage un intervalle assez long.

Par ailleurs, nous savons que Nāṣir est assez content d'avoir composé le *Zād al-Mosāfirīn* (le viatique des voyageurs); il en parle même dans sa poésie. Or, le fait que le *Zād* ne soit pas mentionné dans le *Ḫān,* lequel aborde en général le même sujet que le *Zād,* prouve que la composition de l'ouvrage que nous présentons est antérieure à celle du *Zād.* Nous savons pertinemment que le *Zād* fut composé en 453/1061, cela nous amène à fixer pour la composition du *Ḫān* une date antérieure à 453/1061 et postérieure à celle de la composition du *Safer-Nāmeh.*

Afin de nous faire une idée du contenu de l'ouvrage de Nāṣir, choisissons plutôt quelques passages caractéristiques du livre, dans la mesure où la place nous le permet.

Commençons donc par donner une traduction abrégée des deux premiers chapitres.

DE LA FAÇON DE RECEVOIR LA SCIENCE.

Dans son *Zād al-Mosāfirīn* (pp. 7-16), Nāṣir a expliqué longuement cette question. Dans le *Ḫān al-Iḫwān,* il traite la question de la même façon. Il dit : « La parole et l'écriture atteignent l'intelligence par l'intermédiaire

des oreilles et des yeux. De même que l'homme est supérieur aux bêtes par la parole, de même celui qui sait lire un livre est supérieur à celui qui ne le sait pas.

LA SIGNIFICATION ET LA CHOSE SIGNIFIÉE.

Pour ce qui est des choses visibles, nous avons conscience de leur existence sans aucun intermédiaire logique, mais il est des choses pour lesquelles il faut un intermédiaire montrant leur existence. C'est le cas, par exemple, pour les choses invisibles. D'une chose visible nous déduisons l'existence d'une chose invisible. C'est ainsi que l'œuvre trahit l'existence de l'artisan.

Objection : Comment connaître l'existence de Dieu autrement que par la création de ce monde ou, plus exactement, comment nous rendre compte de la nature de son œuvre par un monde incapable de la science?

Réponse : Tout ignorant qui travaille selon les préceptes de la raison agit nécessairement sur l'ordre d'un maître sage.

L'âme qui a la part de la raison travaille le mieux. Une machine travaille aussi bien que l'a voulu le constructeur. Le travail de l'univers montre qu'il y a un créateur sage dont la machine universelle et l'âme sont l'œuvre également.

Le menuisier et le siège sont tous deux matières et tous deux œuvres de l'âme universelle, puisque le menuisier, le siège et l'âme universelle qui sont essences tous trois ont un créateur qui les a créés à partir du néant. Il est difficile d'imaginer ce néant car l'imagination pénètre difficilement au delà de l'essence.

Dans son soixante-neuvième discours, Nāṣir donne l'explication du Verbe *Konn,* soit, qui est la volonté de Dieu [1].

« Le sens de la volonté de Dieu exprimé par le verbe *Konn,* soit, écrit en Arabe كن, K. N, sans la vocalisation s'explique de deux manières:

D'abord cela veut dire que rien ne peut exister dans l'univers qu'à

[1] Pages 180-182.

partir d'un couple, c'est-à-dire de deux éléments faisant une paire. Cela est vrai aussi bien pour les êtres matériels que pour les êtres subtils. Il y a donc deux lettres dans le mot كُن, qui est la volonté de Dieu, afin qu'on sache que cette volonté est à l'origine de tous les êtres.

Le second sens du Verbe est le chiffre soixante-dix (ك égale 20, ن égale 50), dans lequel il y a sept dizaines, signes de la volonté divine qui furent à l'origine de sept planètes, elles-mêmes étant à l'origine des formes matérielles. Cette volonté exprime également la venue des sept prophètes qui ont établi le gouvernement spirituel du monde. Entre ك et ن il y a deux autres lettres : ل et م qui, composées donnent لِمَ, pourquoi. Ce qui symbolise la recherche et qui veut dire : entre ك et ن se trouve la réponse à toute question sur l'origine de la création.

ك et ن symbolisent les deux principes subtils. ل et م se trouvent entre les deux, symbolisent les deux principes matériels. Avant ك il y a ى et après ن se trouve س qui donne également soixante-dix comme total (ى égale dix + س égale soixante), total qui symbolise les sept *imām*.

C'est ainsi que dans la *Surat Yāsīn* يس, (par la sagesse du Koran), il y a le symbole des sept *imām* plus le Koran qui est le symbole de la sagesse des *maîtres de l'interprétation*.

D'après l'ordre courant de l'alphabet arabe, avant ك il y a ق et après ن figure و, ce qui nous donne comme total cent six (ق égale cent et و égale six). Ce qui donne également une centaine plus six. Cela signifie qu'à la suite de sept *imām*, les lieutenants du *Qā'im* qui annoncent en esprit la trompette du Jugement dernier sont également au nombre de sept. Le ك est vocalisé, tandis que le ن ne l'est pas. Ce qui veut dire que le but de la création de Dieu, dans le sens des deux principes spirituels, atteint le *hayulā* et la *forme* dont l'un est mobile et l'autre immobile ; et dans le domaine des personnes matérielles dans le monde corporel atteint les deux bases dont l'une, *maître de la composition* dont la parole est diverse et contradictoire, symbolise le *Parlant*, et l'autre, *maître de l'interprétation* dont le sens est unique, symbolise la *Base*. Dans ك il y a trois lettres (ك، ا، ف), dans ن il y a trois lettres (ن، و، ن), ce qui nous fait six lettres, symboles des œuvres des *limites spirituelles* et des *limites corporelles :* deux *principes spirituels,* deux *principes corporels* et leurs deux *branches :* l'*imām* et la *preuve*.

Dans son cinquante-deuxième discours, il parle de la cause du Temps[1].

« Le temps, dit-il, est la cause de la perfection des choses naturelles, lesquelles existent par le mouvement des éléments. Ces derniers sont mobiles grâce à l'évolution des cieux dont le mouvement remonte à celui de l'âme universelle. Cette attraction ne peut cesser que par la perfection de l'âme et son élévation au rang de l'intelligence universelle.»

«Nous en tirons cette conclusion : «La cause du temps est le mouvement des cieux dont l'évolution est causée par l'attrait de l'âme universelle. Donc cet attrait est la cause du temps. L'âme universelle produit le temps en tirant les choses du monde de l'idée dans le monde de l'action. Il savait que tout ce qui lui est subordonné ne peut accepter ces matières qu'avec le temps. Alors le temps était nécessaire aux subordonnés de l'âme, de même que le mouvement de la plume a pour effet de tracer les caractères et que la pensée humaine a besoin d'un instrument, d'une plume, afin de produire les sages paroles conçues par la raison. De même, tous les instruments qui servent à quelque fin, doivent produire une action en dehors de la raison qui a conçu cette action pour la faire réaliser. Dans le cas de l'écriture, l'âme sait écrire, mais la plume, l'encre, le papier, la main, le mouvement, la place et le temps sont nécessaires pour la réalisation et la matérialisation de l'idée. Cet acte a pour but de profiter aux autres et il n'est pas sans un certain but. Donc tout instrument a un but au delà de l'action, et, d'après nous, le temps est un instrument pour l'action du monde. Il est nécessaire pour les objets soumis à l'action du monde. Cependant, quand l'âme universelle mit au monde cet instrument grandiose qu'est le temps, il le produisit tel qu'il est impossible à l'imagination humaine de l'embrasser afin de le comprendre. Ce fut par la perfection de la raison qu'il produisit un instrument aussi noble et aussi utile. Beaucoup de grands savants doutent encore des explications pourtant si claires que nous venons de donner.»

La Résurrection est le problème auquel Nāṣir attache une importance particulière. Il le traite environ dans sept chapitres de son ouvrage.

[1] Pages 135-136.

Les récompenses de l'autre monde ainsi que les châtiments de l'au-delà sont traités également en cinq chapitres différents.

Le sixième discours [1], intitulé « La Vie future de l'homme », donne quelques preuves pour en établir la réalité. La première preuve en faveur de la résurrection est tirée de la cause finale. En effet, l'homme qui est le but de la création est capable de réaliser les formes en lui-même et de les réimprimer sur la matière, ainsi que sa pensée. Or nous savons que l'homme retourne à celui qui a mêlé dans la création la pensée à la matière.

La seconde preuve est celle-ci :

« La brute n'est qu'en possession de deux forces : la force sensuelle et la colère, forces dont le but est tout matériel. La brute est donc créée pour la durée de ce monde. C'est une création permettant à l'homme de profiter du monde animal pour les besoins de la vie matérielle. Quant à l'homme, lui, il possède en plus de la sensualité et de la colère la raison et la parole, deux forces dont le but est susceptible d'être atteint en dehors de la matière. Cela prouve que l'homme retournera vers un monde qui n'est pas matériel. »

Dans son quarante-et-unième discours [2], Nāṣir traite du froid et de la chaleur du jour de la Résurrection. « Froid et chaleur, dit-il, sont deux extrêmes désagréables, voire mortels, supposant un état optimum, à peu près comme il y a une température supportable et agréable entre l'extrême froid et l'extrême chaleur. Naturellement, par le froid et la chaleur du Jugement dernier, Dieu entend l'Unité Divine, la croyance en cette Unité qui tient le milieu entre le *šobha* (doute) et le *taʿṭīl* (athéisme). Les prophètes entendent par là qu'il est impossible d'accepter l'unité sans l'intermédiaire des vicaires de Dieu, sans lesquels on tomberait d'un extrême dans l'autre. L'unité recherchée sans leur aide est du temps perdu, car on concluera en l'absence de Dieu, *taʿṭīl* (athéisme). On peut tomber également dans le *tašbīh* (anthropomorphisme), c'est-à-dire vouloir s'expliquer l'existence de Dieu d'après la lettre de la Loi, c'est le froid,

[1] Pages 9-10. — [2] Pages 109-111.

alors que le *taʿṭīl* (athéisme), c'est la chaleur. Le milieu se trouve entre les deux et permet d'éviter la chaleur et le froid de la Résurrection. Ils n'y verront, est-il dit, ni le soleil ni le froid [1]. Le Prophète, du reste, a dit ceci, concernant la température du paradis : « l'air y est tempéré comme la fraîcheur du matin. » Ce qui signifie qu'au paradis la mort est inconnue. En effet quatre degrés de froid ou de chaleur dans un médicament suffisent pour le rendre mortel. Le jour de la Résurrection il n'y aura ni froid ni chaleur. C'est simplement à titre d'explication que les prophètes ont eu recours à cette formule. »

Sur l'ordre du Khalife fāṭimīde Al-Mostanṣir, Nāṣir [2] a exposé le point de vue officiel de l'*imām* sur la question du purgatoire — *barzaḫ* — dans un livre intitulé *Al-Miṣbāḥ* (La Lampe), et qui peut être un livre arabe. Cette question qui passionnait l'opinion publique à cette époque devait être fort débattue à la Cour des Fāṭimīdes. Nāṣir rapporte dans le *Zād-al-Mosāfirīn*, l'histoire d'Abu Yaʿqub es-Sijzy, dont les idées sur cette question furent un scandale, et dont l'ouvrage *Sus al-Baqā* (Origine de l'Existence) fut condamné par l'*imām*. Ce même Sijzy avait déjà traité la question dans le *Kašf al-Maḥjub* (Dévoilement du Voilé) et dans un autre ouvrage intitulé *Risālat è Bahira* [3].

Nāṣir, dans le discours quarante-deux [4] consacré au *barzaḫ* (purgatoire), donne l'opinion des différentes écoles philosophiques et religieuses de l'époque sur la question du purgatoire. Nous n'allons pas ici rapporter ces opinions contradictoires et divergentes émanant de divers personnages de ce temps-là. Disons simplement la théorie de Naḫšaby (Abul Ḥasan) d'après laquelle l'âme universelle projette une fine lumière qui traverse le *Falak al-Aflāk* (La Sphère Suprême), pour atteindre le ciel visible de la terre, tout en devenant étendue et dense. Naḫšaby soutient que l'âme des méchants ne dépasse jamais la base de cette lumière projetée, tandis que l'âme des justes remonte à la source de cette projection en direction de l'âme universelle. Mais selon Nāṣir, Naḫšaby était partisan

[1] Koran, chap. 76, verset 13. — [2] Page 116. — [3] *Zād al-Mosāfirīn*, p. 422. — [4] Pages 111-116.

de la métempsychose. Nous avons déjà parlé de cette question dans notre travail sur Nāṣir è Ḫosraw [1].

Dans le quarante-cinquième discours [2] intitulé « Que la fin existe pour le corps et que l'âme soit immortelle », Nāṣir développe à l'appui de cette thèse les mêmes arguments qu'il nous avait donnés déjà dans le *Zād al-Mosāfirīn* [3]. Il soutient ici la survie de l'âme et prouve par des arguments et des exemples que le corps périt entièrement et ne sera plus jamais ressuscité.

Le discours cinquante-six [4] est intitulé « de la description du paradis et de l'enfer ». « Paradis signifie, dit-il, la place des justes et enfer celle des méchants. Dans le Koran, Dieu donne au paradis le nom de Jardin et à l'enfer celui de Feu.

« Auparavant nous avons prouvé que le bien pour lequel on mérite le paradis est moral et non pas matériel. Il faut en conclure que tous les profits intellectuels viennent du paradis. Jardin signifie alors l'âme raisonnable. Les *imām* et les prophètes en sont les arbres. La science divine par contre est prisonnière des caractères et du vocabulaire. La sagesse contenue dans ces écrits ne se manifestera que quand Dieu le voudra. Ce sera alors le plus beau jour pour ce Jardin. On ne se lassera jamais de l'admirer. Néanmoins il faut respecter la lettre de la religion comme le jardinier respecte les épines, les feuilles mortes, etc..., qui sont chacune d'une certaine utilité. Quand Dieu le voudra, toutes ces choses, pour le moment superflues et encombrantes, concourront pour donner les plus belles fleurs et les meilleurs fruits. Tel est le paradis.

« Quant au Feu qui est le symbole de l'enfer, il est infernal, d'abord

[1] Ici pages 111-113 et voir El-Khachab (Yaḥya), *Nāṣir è Ḫosraw, son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie et sa poésie*, chapitre : Le Philosophe, édition Paul Barbey, Le Caire 1940.

[2] Pages 140-141.

[3] Pages 413-428.

[4] Pages 142-144.

parce qu'il cuit la chose crue et ensuite parce qu'il anéantit la chose combustible. La loi des prophètes symbolise également le feu spirituel parce qu'il détruit le *šobha* (doute), la confusion dans la pensée concernant l'unité divine, et parce qu'il détruit la lettre de la religion exactement comme le feu détruit les débris. La lettre de la religion ressemble au poison : elle est en même temps un médicament et un toxique. Sans le secours de l'interprétation, cette lettre devient un poison et empêche les plaisirs subtils de l'au-delà.

« Le Feu se trouve facilement et partout, comme les religions sans interprétation. Il n'en est pas ainsi d'un jardin qui a toujours un gardien sans la permission duquel l'accès en est interdit. C'est une religion susceptible d'interprétation. Alors les bienheureux iront dans le Jardin et les malheureux dans le feu.

Le quatre-vingt-dixième discours [1] : « Des preuves de l'existence de la Résurrection » est l'un des plus longs du livre. Il y a dans ce discours non seulement les preuves naturelles et rationnelles en faveur d'une résurrection spirituelle de l'homme, mais encore l'explication et le but de cette résurrection. Il y a d'abord un argument évolutionniste dans le sens spirituel du monde. La résurrection serait ainsi l'étape définitive de l'évolution de l'âme durant sa vie. Notre existence sur la terre est expliquée comme un rêve, dont le réveil serait la résurrection. Comme Nāṣir l'a expliqué déjà dans ses autres ouvrages le corps n'est pas digne d'être ressuscité. Il retourne tout simplement aux éléments [2]. Il n'y a que l'âme pour laquelle le corps n'est qu'un instrument qui connaîtra ce réveil final. Plusieurs versets du Koran se trouvent insérés dans le texte afin de servir la thèse de Nāṣir. Ainsi, le verset disant : « Ce jour-là il y aura des visages qui brilleront d'un vif éclat et qui tourneront leurs regards vers leur

[1] Pages 213-217.

[2] Cette idée de retour du corps à la terre et aux éléments fut très répandue à cette époque. Maints quatrains de Ḫayyām développent ce thème : « Hier soir, dit le poète, j'étais chez un potier. J'entrevis près de deux mille pots, les uns parlants, les autres muets. Chaque pot avait l'air de me dire en son langage : « Que devient le client ? Que devient le marchand ? Que devient le fabricant ? »

non seulement dans la récompense, mais encore dans la faculté de pouvoir profiter de cette récompense.

C'est ainsi que la récompense entière ne peut être méritée que par le Prophète. La Base ne peut connaître que les six-septièmes de cette récompense. L'*imām*, les cinq-septièmes. La Preuve, les quatre. Le Missionnaire, les trois. Le *ma'ḏun* les deux. Et enfin le néophyte, un septième. En second lieu, cette récompense n'est profitable à celui qui la mérite que s'il y a eu de sa part une obéissance totale envers la limite supérieure. L'intercession, *šafāʿa*, vient, d'après Nāṣir, du radical *šefʿ*, dont le sens arabe est paire ou couple. Ainsi celui qui reçoit le *ta'yīd* (assistance divine), ne profitera de la rédemption que si la limite supérieure intervient en sa faveur.

La récompense est enfin l'obéissance et rien de plus. Celui qui a méconnu l'*imām* régnant n'a aucun droit à la récompense. Par contre, celui qui a prêté serment à l'*imām* est à même de profiter de son obéissance dans la mesure de sa capacité.

Quelques versets du Koran sont interprétés par Nāṣir à l'appui de sa thèse. Ainsi le verset : « Quant aux infidèles, ils n'ont pas d'autres patrons que *Ṭāġut*. Il les conduira de la lumière dans les ténèbres ; ils seront voués aux flammes, où ils demeureront éternellement [1]. »

Un autre verset, disant : « Ce sera pour prix de ce qu'ils ont suivi ce qui indigne Dieu, et dédaigné ce qui lui plaît, au point qu'Il anéantira le fruit de leurs œuvres [2]. »

La vertu, dit Nāṣir, est l'obéissance, le péché, c'est la rébellion. Enfin le verset qui dit : « Il ne convient pas aux croyants des deux sexes de suivre leur propre choix, si Dieu et son apôtre en ont décidé autrement. Quiconque désobéit à Dieu et à son Apôtre est dans un égarement manifeste [3] » prouve pour Nāṣir l'égarement de ceux qui ont osé choisir eux-mêmes leur *imām*.

Nāṣir essaie de prouver dans son trente-huitième discours [4] l'existence de la récompense et du châtiment par les arguments suivants :

« Dieu a créé les végétaux et les animaux. L'homme en profite. Il est donc juste qu'il ait un compte à rendre au Créateur.

---

[1] Chap. 2, verset 257. — [2] Chap. 47, verset 28. — [3] Chap. 33, verset 36. — [4] Pages 103-105.

Seigneur. Il y aura ce jour-là des visages ternes, qui se douteront qu'une grande calamité va fondre sur eux [1]. » Ces visages doivent être pris ici au sens de l'âme ressuscitée et non pas au sens vulgaire. Ce passage entre la vie naturelle et la vie éternelle s'effectue en un rien de temps, exactement comme du sommeil l'on passe au réveil. Le pécheur ou plus exactement l'âme pécheresse connaîtra le remords. Tel est le sens, d'après Nāṣir, du verset : « Et ils cacheront le remords quand ils auront vu le châtiment... [2] » La vie terrestre prépare à recevoir le *ta'yīd* (secours ou assistance divine), du *Qā'im* dont le travail a été préparé par la série des prophètes. Il y aura ce jour-là deux groupes : ceux qui ont cru en lui, qui ont attendu sa venue et qui, ce jour-là recevront de lui la lumière du *Kalemat* (ordre), et connaîtront ainsi la béatitude éternelle ; et un autre groupe comprenant ceux qui ont douté de la venue du *Qā'im*, ceux-là seront brûlés par cette lumière.

Dans son huitième discours [3], il donne des arguments de même ordre pour prouver l'inutilité de la résurrection corporelle, et pour nous expliquer que la récompense et le châtiment sont purement spirituels et ne sont mérités que par l'âme. Il donne des exemples tirés de la nature pour prouver que le corps est tout simplement un instrument et un moyen au service de l'âme. Or, comme l'âme appartient au monde incorporel et immatériel, il est certain que sa résurrection consiste en un retour à son état simple et indépendant. L'enveloppe corporelle sera rejetée par l'âme ainsi que le prouve le verset : « Vous voilà venus devant moi tels que je vous avais créés pour la première fois, et vous pensiez que je ne remplirais pas mes promesses [4]. » Ce verset prouve pour Nāṣir que l'ignorant, c'est-à-dire le pécheur, ne peut pas franchir ce monde matériel et atteindre un élément qu'il a méconnu.

Le septième discours [5], intitulé « Les degrés dans la récompense » développe deux principes : Tout d'abord il y a une hiérarchie de sept degrés

---

[1] Chap. 75, versets 22-25. — [2] Chap. 34, verset 33. — [3] Pages 15-18. — [4] Chap. 18, verset 48. — [5] Pages 11-15.

« Il faut qu'il y ait tout de même une certaine différence entre le méchant et le juste. Cela est nécessaire parce que le Créateur est sage et veut maintenir l'ordre dans l'univers. Du reste il y a un verset du Koran qui appuie cette supposition : « Ceux qui font le mal pensent-ils que nous les « traiterons à l'égal de ceux qui croient, qui pratiquent le bien, en sorte « que la vie et la mort des uns et des autres soient les mêmes ? Qu'ils « jugent mal ! [1]. »

A la fin de ce discours, Nāṣir revient sur la responsabilité de l'âme indépendamment du corps, disant que seule la première mérite le châtiment ou la récompense, idée soutenue par Nāṣir dans son cinquante-cinquième discours [2].

Le plaisir et la douleur physique ne sont concevables que si les sens fonctionnent normalement. Il n'en est pas ainsi du plaisir et de la douleur spirituels. La nourriture du corps, passé une certaine limite, ne provoque que du désagrément ; par contre, la science qui est la nourriture de l'âme procure du plaisir indéfiniment. C'est donc le plaisir de la science qui est durable et éternel comme l'âme elle-même.

Une fois établie l'existence de la récompense et du châtiment, l'auteur du *Ḫān* nous apprend la manière d'éviter le châtiment et la façon de nous purifier. Le trente-sixième discours [3] du livre y est consacré. Il y explique comment le repentir et le vœu de ne plus recommencer la mauvaise action commise suffisent pour purifier l'âme et effacer le péché. L'âme, dit-il, est comme une ardoise susceptible de recevoir une inscription.

Quand l'âme paraît devant l'intelligence universelle, celle-ci y lit à livre ouvert. Or, une bonne note efface toujours l'effet d'une mauvaise. De plus, le bien et le mal sont deux éléments incompatibles : L'un remplace l'autre.

En plus de cette explication psychologique, Nāṣir s'appuie sur quelques textes du Koran ou du *Ḥadīṯ* et donne en même temps des exemples pratiques de *tawbah* (contrition). Ainsi le vol et le mensonge sont donnés comme exemples de péchés dont on veut se repentir. Il y a le verset : « Mais ceux qui se repentiront, qui auront cru et pratiqué les bonnes œuvres, Dieu

---

[1] Chap. 45, verset 20. — [2] Pages 140-141. — [3] Pages 89-91.

changera les mauvaises actions de ceux-là en bonnes, car Dieu est indulgent et miséricordieux [1]. »

Au discours quatre-vingt-dix-huitième [2], Nāṣir y revient avec d'autres arguments : Le mal, dit-il, n'a pas sa source dans la création. Le bien, par contre, en a une. La lumière est d'origine solaire et nous ne connaissons aux ténèbres aucune source. Le mal consiste donc à ne pas pratiquer le bien, de même que les ténèbres existent durant l'absence du soleil. Le bien est en plus la nourriture de l'âme, de même que les repas sont la cause du développement du corps. Le repentir est ainsi une nourriture pour l'âme, car il la purifie. Tel est le sens du *Ḥadīṯ*, « celui qui fait vœu de ne plus pécher est semblable à l'homme innocent ».

L'un des plus importants discours du *Ḫān* est le dix-septième [3], intitulé « Que tout ce que le Prophète ordonnait est raisonnable et tout ce qu'il a interdit au peuple et à lui-même est laid aux yeux de la Raison ».

Ce chapitre qui est consacré aux péchés peut être rapproché des discours quarante-deux et quarante-trois du *Wajh è Dīn*. Nous donnerons une traduction de ce discours important tout en le comparant avec les mêmes idées que Nāṣir a exprimées dans le *Wajh è Dīn*.

« L'âme sensuelle nous ordonne de faire le mal, contrairement à la raison. Dieu fait dire à Joseph : « Certes l'âme entraîne au mal, sauf si « Dieu a pitié de nous ; Dieu est indulgent et miséricordieux [4]. » Il y a deux sortes de plaisirs dans l'adultère : L'un en vue du plaisir sensuel et l'autre pour désobéir à Dieu. Dans la désobéissance il y a aussi un plaisir. L'homme devient bestial et oublie la discipline pour être heureux. Cesser d'obéir à Dieu et à la tradition prophétique est également un plaisir à cause du manque de discipline et du libertinage.

« Le plaisir de s'approprier le bien d'autrui est en vue de s'enrichir pour vivre tranquillement.

---

[1] Chap. 25, verset 70. — [2] Pages 239-240. — [3] Pages 41-47. — [4] Chap. 12, verset 53.

« Le meurtre est en vue d'apaiser la haine et de désobéir à la Loi [1].

« Faire le mal procure le plaisir de satisfaire le mauvais instinct qui domine le malfaiteur et de tirer la vengeance. Ces œuvres sont laides devant la Raison. L'esprit de raison accepte la science, la religion et l'obéissance à un Dieu unique. Sans l'âme parlante cet esprit de raison ne peut pas recevoir, dans toute la limite de sa force, cette raison. Voyons maintenant pourquoi ces actions sont laides.

« L'adultère et la sodomie sont laides parce qu'elles consistent à nuire aux autres et aucun homme raisonnable ne peut admettre que sa femme ou son enfant subissent l'infamie. Il faut donc raisonnablement suivre l'ordre du Prophète et ne point commettre ces actions dans le domaine physique et dans le domaine spirituel. Il y a un *Ḥadīṯ* disant : « Ne commettez pas « l'adultère car votre commerce avec votre femme sera considéré comme « adultère. »

Dans le *Wajh* [2] où Nāṣir s'appuie sur le verset qui dit : « Ceux qui n'invoquent pas avec Dieu un autre Dieu, ne tuent pas l'âme vivante, ainsi que Dieu l'a défendu, excepté pour une juste raison, qui ne commettent point d'adultère [3]. » Il explique l'adultère en disant : « Celui qui le commet est un missionnaire qui parlera avec le prosélyte d'un autre missionnaire ! »

Usurper le bien d'autrui est laid parce que ce bien est la propriété d'un autre, et nul homme raisonnable ne tient à être exproprié [4]. La propriété matérielle, c'est le bien ; la propriété spirituelle, c'est la science. Prendre à un savant son rang est un péché de même genre. Rendre pauvre un homme riche, c'est le rendre semblable à Satan qui est le pauvre vis-à-vis de la raison, laquelle est toute la richesse. Exproprier quelqu'un, c'est comme si on le condamnait à l'enfer. D'ailleurs le vol, l'exaction et l'injustice sont laids parce qu'ils tendent tous à l'usurpation. Celui qui les commet est comme s'il admettait la non-existence de la raison et niait le bienfait de Dieu. Enrichir un pauvre par la science, c'est également enrichir tous les hommes. Or celui qui prend le bien d'autrui injustement est comme s'il avait admis la négation du rang de l'*imām*, car c'est l'*imām* qui est le riche véritable. Un tel usurpateur est l'égal de Satan et il veut l'ané-

(1) Page 42. — (2) Pages 263 et 270. — (3) Chap. 25, verset 68. — (4) Page 42.

antissement de tout le peuple. « Seigneur », fait dire le Koran à Satan, « puisque Tu m'as circonvenu, je comploterai contre eux sur la terre, et je chercherai à les circonvenir tous [1]. » C'est pourquoi Dieu appelle juste tout le peuple pour un seul et les appelle méchants pour un seul. « C'est pourquoi nous avons prescrit aux enfants d'Israël que celui qui aura tué un homme sans que celui-ci ait tué un homme ou semé le désordre dans le monde, sera regardé comme le meurtrier du genre humain ; et celui qui aura rendu la vie à un homme sera regardé comme s'il avait rendu la vie à tout le genre humain [2]. » L'interprétation de ce verset est la suivante : Celui qui usurpe la place d'un savant, c'est-à-dire qui le tue spirituellement, est comme s'il tuait tous les hommes. Celui qui permet à un savant de sauver un ignorant est comme s'il avait sauvé tous les hommes. Il faut donc ne point usurper le bien d'autrui.

Le meurtre est laid. Nul homme sage ne permet l'effusion du sang d'un innocent. Par contre il est nécessaire et juste de tuer le pécheur afin que châtiment serve d'exemple. « Dans la loi du talion, est-il dit, il y a pour vous la vie, ô hommes doués d'intelligence [3]. »

Si quelqu'un objecte que le Prophète mit à mort pas mal d'innocents qui étaient ses semblables, il faut lui répondre que c'était pour le bien de l'humanité entière. Si un voleur tue un saint homme, il aura eu une double intention : Faire disparaître un moraliste gênant et s'approprier le bien de cet homme. C'est donc l'intention qui compte : Tuer pour le bien est une bonne action. C'est ainsi que le Prophète tua les infidèles de la Mecque qui étaient des idolâtres impurs. Par la lumière prophétique il savait qu'ils ne deviendraient jamais meilleurs, qu'ils mourraient païens [4]. Ceux qui eurent la vie sauve, le Prophète savait que cela leur servirait de leçon. C'est ainsi que l'Islām fut fondé pour le bien-être de tous les hommes par la mort de quelques païens. Il est juste de sacrifier un méchant à mille vertueux. « Ô Prophète, ordonne Dieu, fais la guerre aux infidèles et aux dissidents et sois dur envers eux [5]. »

(1) Chap. 15, verset 39.

(2) Chap. 5, verset 32.

(3) Chap. 2, verset 175.

(4) Page 44.

(5) Voir le *Wajh.*, p. 233 et le Koran, Chap. 66, verset 9.

Il institua le talion et ordonna de pratiquer la composition aussi bien pour le meurtre que pour la blessure. « Nous avons prescrit âme pour âme, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent, ainsi que le talion pour toutes blessures [1]. »

Dans le *Wajh* [2], Nāṣir traite du meurtre par inattention. Il se base sur le verset : « Celui qui tue involontairement un fidèle doit affranchir une esclave musulmane et verser le *diyeh* aux parents de la victime [3]. » Le Koran ne fixe pas le prix du sang d'un fidèle, ni n'indique où il faut prendre la somme. La tradition prophétique fixe mille *mitqāl* d'or ou douze mille *derem-sang* d'argent. Le prix du sang est fixé à la moitié de cette somme pour une femme.

Après avoir montré les règles juridiques de *diyeh* et ses relations avec la hiérarchie de la propagande fāṭimīde, Nāṣir donne des interprétations pour le numéro douze qui symbolise l'*imām*, pour l'or qui symbolise le rang du Prophète, et l'argent le rang de la Base [4].

Pour conclure cette présentation, nous allons donner la traduction de l'avant-dernier discours du *Ḫān al-Iḫwān*. Ce chapitre est intitulé « la levée de la Loi sous le règne du *Qā'im* [5] ».

Le développement de l'âme et sa guérison rappellent la croissance et l'entretien du corps. Quand celui-ci est malade le médecin traitant prescrit la diète et impose un régime. De même l'âme est soumise à un régime pendant sa vie terrestre, car elle est sujette à une maladie : L'amour de la matière. De nos jours, le matérialisme a atteint un degré aigu, si bien qu'il faut à l'âme une nouvelle visite du médecin. Il y eut auparavant des prophètes qui rappelèrent à l'âme malade de retrouver son équilibre spirituel, de renoncer au *tašbīh* (anthropomorphisme), au *ta'ṭīl* (athéisme), pour revenir à l'unité pure et à la sainteté. Moḥammad fut le plus grand

[1] Chap. 5, verset 45.

[2] Pages 266 et suiv.

[3] Chap. 4, verset 9. Pour la question juridique musulmane de *Diyeh*, voir la thèse de Dr Abu Heif, Le Caire 1932.

[4] *Wajh è Dīn*, p. 269.

[5] Pages 241-245.

médecin envoyé pour la guérison de l'âme. Celle qui ne se laissa pas traiter par lui périt dans l'océan du *tašbīh* (anthropomorphisme) et du *ta'ṭīl* (athéisme). Quand viendra le tour du *Qā'im*, ces deux maladies tomberont d'elles-mêmes et le régime imposé à l'âme prendra fin. Le *Qā'im* gouvernera le monde d'après les principes de la politique divine par la force de l'Esprit-Saint.

Dans la religion il y a deux éléments : *moḥkam* (immuable) et *motašābeh* (ambigu). Il faut voir sur quoi portera la levée de la Loi qui sera annoncée par le *Qā'im*. Il faut distinguer dans la Loi une partie *rationnelle* et une partie *législative*. La partie rationnelle est pour le maintien de l'ordre dans le monde. La partie législative est un code rituel : C'est-à-dire que devant la raison humaine elle paraît absurde. Le pèlerinage est une institution de ce genre. Il a pour but l'obéissance à l'*imām* légitime [1]. Tout peuple fait le pèlerinage à un lieu déterminé indiqué par son prophète. Derrière cette diversité apparente il faut voir la relativité du pèlerinage ordinaire. Car le vrai pèlerinage a pour but la maison de l'*imām* qui est celle de la Science divine. Quand cette obéissance sera universellement suivie par les peuples, alors l'*imām* apparaîtra. Tel est le sens du verset : « Ô Prophète, Tu diras à tes épouses, à tes filles et aux épouses des fidèles de se bien couvrir par leur tunique afin qu'elles soient reconnaissables, que personne ne les maltraite [2]. » Par les épouses du Prophète il faut entendre les *imām*, chacun en son temps ; par les filles il faut entendre les lieutenants des *imām*, et par les épouses des fidèles, les missionnaires. Ces personnages doivent se cacher afin d'être à l'abri du mal et de leurs ennemis les gens de la lettre.

Quand le *Qā'im* viendra, cette partie du Koran n'aura plus aucune raison d'être. Il en est de même pour l'ablution obligatoire après une pollution. Ce rite qui symbolise les sept *imām* à l'apparition du *Qā'im* sera supprimé car c'est lui qui est le symbole de cette Loi. Il est même

[1] Dans son *divān* (p. 203[17], édition Téhéran) Nāṣir montre cette idée clairement en disant : « Vers l'*imām* de Dieu tu dois tourner la *face* de ton âme ; pourquoi as-tu tourné la face vers le Ḥijāz en adorant ? Si cette fausse illusion que tu possèdes était vraie, les gens de Ḥijāz seraient seuls dignes du Paradis. »

[2] Chap. 33, verset 59.

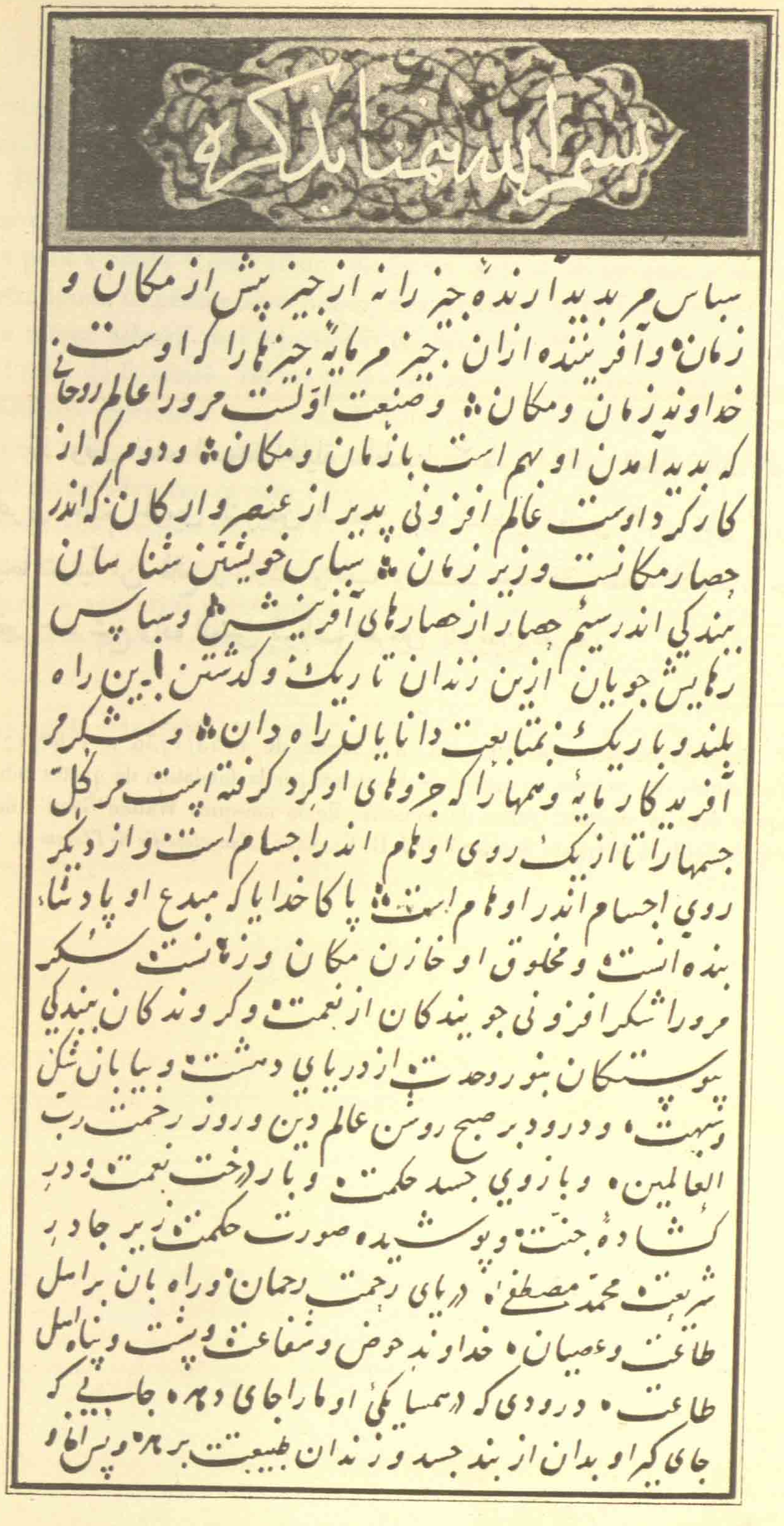
قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان الغازى محمود خان[1] وقفاً صحيحاً شرعياً لمن طالع واسترشد وأناب واستعد خلد الله ملكه الأمجد ، حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما .

[1] Vingt-quatrième sultan Ottoman. Il a régné de 1143/1730 à 1168/1754. Il s'est acquis des mérites au regard de la science par la fondation de quatre bibliothèques dans la capitale, celles de Ayasofia, de la mosquée Wālide Ġāmiʿ, de la mosquée Fātiḥ et de Ġalaṭa Serāyī. Voir J. H. Kramers, *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, p. 129-131.

certain que l'ablution, la prière et le *Zakāt* sont susceptibles d'être supprimés, soit totalement, soit partiellement.

Personne ne peut remanier cette Loi que le Maître de la récompense et du châtiment, à savoir le *Qā'im*. Cette levée aura-t-elle lieu d'emblée ou petit à petit? C'est l'affaire du *Qā'im*. Il faut savoir que, à cause de cette levée, le peuple sera délivré des enclaves de la Loi. Ce sera alors un retour offensif de l'injustice et du désordre. Mais cela est nécessaire à l'éclat de la vérité. Tel est le sens du verset : « Le jour où personne ne dominera personne, ce jour-là l'ordre appartiendra à Dieu[1]. » Ce sera alors l'Invitation au sens caché de la religion. A l'apparition du *Qā'im* le mal disparaîtra car ce sera l'union de l'âme universelle et de la raison universelle. Aujourd'hui la Loi subit des empiètements provoqués par l'ignorance, et demain Elle sera levée conformément à la Justice. Il faut qu'il en soit ainsi parce que l'homme tient le milieu entre l'ange et le démon et après les démons viendront les anges.

[1] Chap. 82, verset 19.



بسم الله تیمناً بذکره

سپاس مر پدید آرندهٔ چیز را نه از چیز پیش از مکان و
زمان، و آفریننده از آن چیز مرمایهٔ چیزها را که اوست
خداوند زمان و مکان. و صنعت اولست مر ورا عالم روحانی
که پدید آمدن او بهم است با زمان و مکان. و دوم که از
کار کرد اوست عالم افزونی پذیر از عنصر و ارکان که اندر
حصار مکانست و زیر زمان. سپاس خویشتن شناسان
بندگی اندر سیم حصار از حصارهای آفرینش. و سپاس
رهایش جویان ازین زندان تاریک و گذشتن ازین راه
بلند و باریک بمتابعت دانایان راه دان. و شکر مر
آفریدگار مایه و همها را که جزوهای او گرد گرفته است مر کل
جسمها را تا از یک روی اوهام اندر اجسام است و از دیگر
روی اجسام اندر اوهام است. پاکا خدایا که مبدع او پادشاه
بنده آنست و مخلوق او خازن مکان و زمانست. شکر
مر ورا شکر افزونی جویندگان از نعمت و گروندگان بندگی
پیوستگان بنور وحدت از دریای دهشت و بیابان شک
و شبهت. و درود بر صبح روشن عالم دین و روز رحمت رب
العالمین. و بازوی جسد حکمت و بار درخت نعمت و در
گشادهٔ جنت و پوشیده صورت حکمت زیر چادر
شریعت محمد مصطفی. دریای رحمت رحمان و راه بان بر اهل
طاعت و عصیان. خداوند حوض و شفاعت و پشت و پناه اهل
طاعت. درودی که در همسایگی او مارا جای دهد جایی که
جای گیر او بدان از بند جسد و زندان طبیعت برهد و پس از او

بسم الله تیمناً بذکره

سپاس مر پدید آرندهٔ چیزرا نه از چیز پیش از مکان وزمان، وآفریننده از آن چیز مرمایهٔ چیزهارا که اوست خداوند زمان ومکان. وصنعت اولست مرورا عالم روحانی که پدید آمدن او بهم است بازمان ومکان. ودوم که از کار کرد اوست عالم افزونی پذیر از عنصر وارکان که اندر حصار مکانست وزیر زمان. سپاس خویشتن شناسان ببندگی اندر سیم حصار از حصارهای آفرینش. وسپاس رهایش جویان ازین زندان تاریك وگذشتن ازین راه بلند وباریك بمتابعت دانایان راه دان. وشکر مر آفریدگار مایهٔ وهمهارا که جزوهای اوکرد گرفته است مر کل جسمها را تا ازیك روی اوهام اندر اجسام است واز دیگر روی اجسام اندر اوهام است. پاکا خدایا که مبدع او پادشاه بنده آنست، ومخلوق او خازن مکان وزمان است، شکر مرورا شکر افزونی جویندگان از نعمت، وگروندگان ببندگی پیوستگان بنور وحدت از دریای دهشت وبیابان شك وشبهت ودرود بر صبح روشن عالم دین وروز رحمت رب العالمین، وبازوی جسد حکمت وبار درخت نعمت ودرگشادهٔ جنت وپوشیده صورت حکمت زیر چادر شریعت محمد مصطفی، دریای رحمت رحمن وراه بان بر اهل طاعت وعصیان، خداوند حوض وشفاعت وپشت وپناه اهل طاعت، درودی که در همسایگیٔ او مارا جای دهد جائی که جای گیر او بدان از بند جسد وزندان طبیعت برهد وپس ازو درودی پاك از غش وخیانت اندر لباس دیانت وحلیت صیانت بر مغرب نور یزدان وبخشش کن درجات نیران ودرجات جنان، خداوند بیان وبرهان، ودستگیر راه جوی، وکتاب سخن گوی مر حکمارا حکیم ومطیعانرا نعیم وعاصیانرا جحیم واو خود مسکین ایستاده اندر دین بجای یتیم وبر فرزندان او بار خدایان خلق هریك اندر روزگار خویش

وعالم از ایشان خالی نه از پس وپیش ودرود امید دار بر رحمت هریك ازیشان پس یکدیگر تا روز محشر بر میعاد ایزد داد گر.

آغاز کتاب

ای خداوندان گوشهای شنوا داد شنوایی که شمارا داده‌اند بدهید بشنودن سخن حق، وای نگرندگان بچشم روشن بنگرید سوی آفرینش خویش وسوی ترکیب عالم، وای هوشیاران اندر یابید معنی پادشائی خویش بر دیگر جانوران، وبدانید که هر که داد گوش بشنودن وداد چشم بنگرستن وداد دل بدانستن ندهد ستمگار باشد قوله: «والله لا یهدی القوم الظالمین[1]» وچون مر خویشتن را از شنوائی اندر پاد شائی همی یابید که شمارا اندر بدست آوردن آن توانائی نبود بدانید که شمارا این پادشائی از بهر آن دادند که شمارا بدان حاجت بود، وچون مر جانوری را که شنوا نیست اندر این زندگانی گذرنده باخویشتن انباز همی یابید بدانید که این پادشائی شمارا از بهر این زندگی ندادند، پس ضایع مکنید مرین هدیهٔ عظیم را، وفائدهٔ خویش ازو بگیرید بشنودن آنچ شما آن ندانید وچون از بینایی شمارا بهره مند کردند بی خواست شما تابدین بینایی بمیانجیء نور آفتاب جسمانی از جایهای هلاك دنیاوی حذر کردید، از انچه اندر زیر دیدنیها پوشید است بمیانجیء آفتاب روحانی از عذاب جاویدی حذر کنید، وگوش وچشم بسخن واشارات آنکس دارید که آفریدگار شما مرورا گفت قوله: «أسمع بهم وأبصر یوم یأتوننا لکن الظالمون الیوم فی ضلال مبین[2]» گفت بشنوان وبنمای ایشانرا آن روز که سوی ما آیند ولکن ستمگاران امروز اندر گم بودگی پیدا اند، وبیاموزید دانش چون همی دانید که آلت آموختن یافته‌اید از دل پذیرا وآموزگار دانا که هر دو پیش

(1) Chap. 9, verset 109 — (2) Chap. 19, verset 38.

شما ست بقول خدای تعالی که همی گوید قوله: «فاسألوا اهل الذکر إن کنتم لا تعلمون بالبینات والزبر[1]»، همی گوید بپرسید از اهل قرآن اگر همی ندانید پیدائیها وکتابها. واین آیت همی آواز دهد که کتاب وپیدائی شمارا دانا نکند بی خداوند کتاب وبر پاشنهٔ خویش باز مگردید که آن رفتن دیوانست، وبر آن سو روید که راه ودلیل یزدانست، وروی سوی روی خدای دارید که روی او میرنده نیست چنانك فرمود قوله: «کل شیء هالك إلا وجهه له الحکم وإلیه ترجعون[2]»، همی گوید هرچیزی هلاك شونده است مگر روی او، اوراست حکم وشمارا بازگشت سوی اوست، این آیت همی دلیل کند که حکم اندر خلق مر امام را است ازفر زندان رسول وبازگشت خلق بدوست، از بهر آنك بدیگر جای گفته است که مردمان مؤمن نگردند تامر رسول را خداوند محکم ندارند اندر داوریهای خویش قوله: «فلا وربك لا یؤمنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم[3]»، سوگند از خدای تعالی که مؤمن نباشد مؤمنان تاترا ای محمد حاکم نکنند اندر آنچ میان ایشان باشد از داوری. ودیگر جای همی گوید آن روزکه بخوانیم مردمانی را بامام ایشان[4]، این آیت همی دلیل کند که بازگشت هرگروهی بامام ایشان باشد تا چون امام را بخوانند ایشان همه خوانده شوند وبجوئید آنکس را که بازگشت شما بدوست که او نا یافته نیست، چه اگر آنکس که مارا ازو همی بباید پرسیدن آنچه ندانیم نا یافته بودی ایزد تعالی نفرمودی که از اهل ذکر بپرسید اگر همی ندانید بپیدائیها وکتابها، وبدانید ای مسکینان که شما اندر زندانی سخت ژرفید، وشادی مکنید بدین جای تاریك وخورش پلید، وبدین پوشش کهن شونده ریزنده

(1) Chap. 16, versets 43 et 44.
(2) Chap. 28, verset 88.
(3) Chap. 4, verset 65.
(4) Chap. 17, verset 71. Ici l'auteur mentionne le verset qui dit: «Le jour où nous appellerons tous les peuples *à comparaître devant nous* par le nom de leur chef.»

که یافته اید ، وبدانید که من چون خویشتن را پادشاه یافتم بر جانوران وبسالاری من زندگانی یافتند ، وفایده از آفرینش ایشان ضایع نشد ، بتباه کردن ددگان درنده مر ایشانرا دانستم که آفریدگار بر من کسی گماشته است که اگر من اندر نگاه داشت او شوم فایده از آفرینش من ضایع نشود ، وطلب کردم مران پادشائی خویش را وبدو رهایش جستم از رنج نادانی وهلاك جاویدی بر مثال ستوری کز رنج سرما وگرما وبیم درندگان سوی خانه خداوند خویش گریزد ، ویافتم آنکس را که ازو من بدرجهٔ ستور بودم از مردم ، واو مرا از زمهریر نادانی بپوشانید ، واز سموم گفتارهای فریبندگان بنسیم بهاری رسانید ، وجان مرا از زهر دندان اهل تقلید وتعطیل وتشبیه برهانید ، وبطعام وشراب جان افزای جان مرا سیر وسیراب گردانید ، ومن از حال شما ای همجنسان بدین قامت الفی باز نمودم ، واو خداوند بر شما بنظر خویش سوی شما رحمت خدای بارانید ، وزآن طعام وشراب که من بدان از خطر مرگ رسته شدم سوی شما فرستاد بر دست من ، واکنون من ازان طعام وشراب این خوانرا بیاراستم بگونه گونه خورشهای پاك ومیوهای بالذت وبوی ناك وپیش متابعان خداوند سخن گویان آوردم ، وآن خوانی این کتابست که مرورا خوان الاخوان نام نهادم ، بدانچه برومر طلبگاران حکمت را خوردنیهای جان پرور است وشرابهای ساقی کوثر وراست کردم بر این خوان از طعام وشراب صد صف بدین ترتیب همچنانك بر خوان جسمی سرکه وحلوا بیکجای باشد ؛ تاهرکه دست نفس خویش از آلایش خمر شریعت وجربه[1] وگوشت خوکان دین شسته است ومعدهٔ فکرت را بگوارش پرهیز کاری از اخلاط بی پاکی پاك گردانیده است ازین خوان بر دارد بهرهٔ خویش بزایش دوم بر اندازه که تواند بخور حلال وگوارنده باد اورا وایزد تعالی دستهای ناشسته ومعدهای آلوده را ازین خوان حکمت بی بهره گرداناد وبفضل خویش .

(1) Il faut peut-être lire جربی (graisse).

صف نخستین

اندر راه پذیرفتن علم

بدانید که نفس را سوی اندر یافتن آنچه نداند دو راه است ، یکی گوش ودیگر چشم . وگوش بدلالت زبان یابد مو علم را کز گوینده بشنود . وچشم بدلالت دست یابد مر علم را که نبشته به ببیند ، وخداوندان حواس درست شنو ندگان یا بیندگان اندر انچه گوینده بگویند انبازانند ، وشنا سندگان نبشته مخصوص اند از شنوندگان اندر آنچه از نبشته بر خوانند . وبدین فصل که بگفتیم پیدا شد که گوش ماده است که فایده پذیراست از زفان[1] که نراست وفایده دهنده است . وهردو جفتان یکدیگراند . وچشم ماده است که فایده پذیراست از دست که نر است وفایده دهند است . وهر دو جفتان یکدیگراند . ونیز پیدا شد که شناسندگان نبشته شریفتر اند از شنوندگان ، از بهر آنکه همه نویسندگان مردم اند وهمه مردمان نویسنده نیستند ، ونیز همه شنو ندگان مردم نیستند ، چنانك همه نویسندگان مردم اند . وکتابت مردم را صنعتی است که هیچ جانور با او اندر آن انباز نیست . وگر نویسنده را از عالم برگیری بوهم مردم بر گرفته نشود ، وگر مردم را بوهم از عالم برگیری نویسنده برگرفته شود ، وهمچنانك اگر مردم را بوهم از عالم برگیری حیوان بر گرفته نشود . وگر حیوان را بوهم برگیری مردم بر گرفته شود ، از بهر آنك هر مردمی حیوانست ، وهر حیوانی مردم نیست . وهر دوچیزی که ببرگرفتن یکی از

(1) Pour زبان

ایشان آن دیگر بر گرفته شود آن دیگر که بر گرفته شود بازپس ترازان یارخویش پدید آمده باشد چنانک نویسنده که بر گرفتن مردم همی بر گرفته شود وسپس از پدید آمدن مردم پدید آمدست وهرچه اندر بودش بازپس تراست ازو بشرف بیشتر است . پس درست شد که نویسندگانرا برنا نویسندگان آن شرفست که مردم را بر دیگر حیوان همان شرف است .

صف دوم

سخن اندر دلیـل ومدلول

چیزها بر دو روی است . یکی ازو آنست که مرورا بذات او اندر توان یافتن وبدلیلی حاجتمند نشود جویندهٔ او . ودیگری آنست که مرورا بذات او اندر نتوان یا فتن آن چیزها ست که اورا بجدا ازو توان یا فتن ، اما آنچ مرورا بذات او بتوان یافتن آن چیزها ست که خداوند حواس درست مرورا بیابد واو نیز دلیل باشد بریافتن آنچ مرورا بذات او بتوان یافتن . چون درخت که او دیدنیست بذات خود وحاجتمند نیست بچیزی دیگر که بریافتن او دلیلی کند . ودیگر جنبش است اندر درخت که مرورا نتوان یافتن مگر بگشتن حال درخت چون مرجنبش را بپذیرد . وجنبش آنست که حس پنهانست وحاجتمندی بدلیل ازبهر نزدیکی چیزهاست ودوریء دیگر چیزها . واز بهر پیدائی چیزها وپوشیدگیء دیگر چیزها وآن بر چهار بخش است . یکی بخش ازو آنست که از چیزی ظاهر برچیزی ظاهر دلیل گیری واین محالست از بهر آنکه هر ظاهری خود برخویشتن دلیلست واز دلالات دیگر بی نیاز است . دیگر بخش آنست که باطنی برباطنی دیگر دلیل گیری واین نیزمحالست از بهر آنک این باطن نایافته ونادانسته است بدیگر نادانستهٔ بروی دلیل چگونه

شاید گرفتن که هریکی ازیشان خود حاجتمند ست بدلیلی دیگر . وسدیگر بخش آنست که باطنی بر ظاهری دلیل گیری واین نیز محالست ازبهر آنک آنچ باطن است خود بذات خویش نا پیداست پس چگونه دلیلی کند بردیگری . وچهارم بخش که حق است آنست که بظاهر پیدا دلیل گیری برباطن پوشیده وباطن وظاهر که یکی دلیلست ودیگر مدلول وهردو آفریدگانند ، وبر یکدیگر بهم جنسی دلالت کنند . وبدین شرح که بکردیم پیدا شد که آفریده بر آفریدگار دلیلی کند .

معارضه

اگرکسی گوید مر خدای را تعالی جز بدین عالم که آفریده اوست بچه دانیم که چون کار کرد همی بینیم ازین عالم واورا دانش نیست واندر آن چیزها که همی عالم پدید آرد آثار حکمت است واندر نهاد عالم آثار حکمت است بدانستیم که این عالم کار بفرمان خدای همی کند .

جواب

اورا گوئیم که هر نادانی که اوکار بحکمت کند ناچاره کار بفرمان کاربندی کند حکیم . وکار مر نفس را است بیاریء عقل وهر نفسی کز عقل بهره بیش دارد کار اونیکوتر است . وچون اندر عالم هرکار کنی که هست کار بفرمان نفس همی کند چنانک دست افزارهای پیشه وران واندامهای ایشان همی بفرمان نفسهای ایشان همی کار کند وآسیاها ودولابها که همی کار کند بدان حکمت همی کار کند که نفس مردم اندر یشان نهاد است . دانستیم که این آسیای عظیم که این عالم است بفرمان نفس همی کار کند ومر نفس را ومرین عالم راهر دو را خداوندی دیگرست که او از کارکن وناکارکن که ضد یکدیگراند برتراست . ودلیل بردرستیء این قول

آنست که ماهر صانعی را که اندر عالم همی یابیم که بروی از رویهای بمصنوع خویش ماند ، ومریشان هر دورا صانعی دیگر یابیم چنانك درودگرکه صانع است وتخت مصنوع اوست وتخت همچون درودگر جسم است وبجسمی صانع مانند مصنوع است هر دورا مصنوع طبایع یافتیم بدانخ چوب نباتست ودرودگر از نبات بحاصل آمده است ونبات مصنوع طبایع است چون درودگر . وطبایع همه جسم بودند صانع ومصنوع نیزمانند یکدیگر بودند . پس گوئیم که ایشان را صانع است برافراز ایشان . پس گوئیم که نفس کلی صانع ایشان است باز چون درودگر را وطبایع را ونفس را جوهر یافتیم گفیتم که صانع بمصنوع ماننده تراست ، بایدکه صانع حقیقت پدید آورندهٔ جوهر باشد نه ازچیزی واز دیگر روی چون مرعالم را از نفس اثر پذیر یافتیم دانستیم که اگرمیان نفس ومیان عالم هم کوشگی نیستی عالم از نفس صورت وصنعت نپذیردی . ومرآن هم کوشگی را میان ایشان بجوهریت یافتیم . واز جوهر برتر چیزی نشناختیم ، پس دانستیم که مبدع حق آنست که جوهر را او جوهر گردانیدست نه از چیزی بل بوحدت خویش که فراز جوهر ست وفراز جوهر نه مروهم را راه است ونه مر سخن را جای گشتن است وآن بر تر از صفت وناصفت است .

صف سوم

سخن اندر نام ونامدار

بدانید که نام دلیلست بر نامدار ونامدار از نام بی نیازاست . ونام حرفهای ترکیب کرده است که راه برد مردم راسوی مقصود او . ونام بر پانزده روی است . یکی را ازو موضوع خوانند یعنی نهاده چون آب وآتش وخاك وجزآن که معروفست میان اهل لغت پارسی ونه از بهر معنی را مر آب را آب خوانند ومرآتش را آتش بل

که نام نهاده چنین باشد . ودیگر نام صورت است اعنی بهره چنانك گویی ستور ونبات ومیوه وجزآن واین نامهاست که بر صورتها افتده . سدیگر نام فاعل است اعنی کننده چنانك گویی گوینده وخورنده وبخشنده وجزآن از بهر این کار که کرد اورا این نام نهادند . چهارم نام فعل است چون خوردن وبخشیدن وگفتار وجزآن که نام آن کار است که کارکنی کند . پنجم نام کرده است وآنرا مفعول گویند چنانك گویی خورده وبخشیده وگفته وجزآن . ششم نام را مشتق گویند اعنی شکافته چون گرمابه که شکافته از آب گرم است ، وچون گردون که شکافته ازگشتن است که فعل اوست . هفتحد نام را موصول گویند اعنی پیوسته چون عبد الله وپسر احمد وبرادر محمد وجزآن که دو نام بهم پیوسته است . هشتم نام آنست که کسی را خوانی که ای فلان بمخاطبه اگر نامش آن باشد که توگویی یا نباشد . نهم نام سوگند است چنانك گویی والله وبقبله[1] وبمسلمانی وجزآن . دهم نام فرمان است چنانك گویی برو وبیای وبخور وجزآن . یازدهم نام صفت است وآن بسیار گونهاست ازو بعضی آنست که نام خویش از ذات خویش یافته است چون سپیدی که نام خود از ذات خویش یافته است ، وچون سیاهی وجزآن ، ودیگر نام از صفتی اسمت که نام ازجهت نوع خویش یافت چنانك چوب وگوشت نام ازجهت چوبی وگوشتی یافتند که هریکی نوعیست ازجسم ، دیگرگونه از نام صفات آنست که نام نه ازجهت خویش یافته است بل که ازچیزی دیگر یافته است چون دراز وکوتاه که نام ازجهت درازی وکوتاهی یافتند ودرازی وکوتاهی دیگرست ودراز وکوتاه دیگر . دوازدهم نام را مضاف گویند اعنی بازبسته چون کهن ونو وبنده وآزاد وجزآن که هریکی ازین چیزها این نام بسبب بازبستن او یابد بمخالف او چنانك کهن را بنو توان شناختن ، وبسیار را باندك توان شناختن که بسیار پیش ازوست چنانك اندك رابه بسیار توان

---

(1) Il doit être وبقبله

شناختن از بهر آنك چون اندك را به بسیار بازبسته شود آن وقت اندك اندك توان خواندن . سیزدهم نام را اشارت خوانند چنانك گویی من وتو واین وآن وایشان وما وجزآن . چهاردهم نام را ادوات گویند اعنی دست افزارها چون کاغذ ودوات وقلم وجزآن . پانزدهم نام را مصادت[1] (*sic*) گویند چون بریدن ودوختن ونبشتن وجزآن . اینست حد نام ونامدار که باز نموده شد وزین مر جوینده توحید را راه گشاید .

صف چهارم

سخن اندر اثبات حقیقت

مذهب سوفسطای اینست که گویند هیچ چیز را حقیقت نیست وعالم بر مثال خواب است وچیزها همه خیالست . ودلیل آرند بدین قول که هیچ چیز اندر عالم بریك حال نیست نه آنچ یافتنی است از چیزها ونه آنچ یابنده است از مردم وحیوان وخواب چنین است که ساعتی اندرو چیزی یابی وساعتی نیابی . وفیثاغورث حکیم گوید من جز بهندسه مرقول سوفسطای را رد نتوانستم کردن . وما گوئیم اندر رد قول سوفسطائی واثبات حقیقت بگفتارهای کوتاه تا برهان که سوفسطائی همی گوید که چیزها را حقیقت نیست واین حکم که ایشان کردند از چیزها است واز دو بیرون نیست . یا مرچیزها را حقیقت نیست یا حقیقت است مر چیزها را . اگر چیزها حقیقت نیست وقول ایشانرا حقیقت است ، پس درست شد که قول ایشان باطل است چون قول ایشان حقیقت آمد . واگر قول ایشان خود حقیقت نیست پس مر چیزها را حقیقت است . وبهر دو روی قول سوفسطای باطل است . واین

---

(1) Il doit être مصادر

قضیت راکه ایشان گفتند قضیت سلب گویند وچون قضیت سلب دروغ زن شود آنچ قضیت برو باشد نه چنان باشد که گوینده گفته باشد چنانك چون گوید امیر بدین شهر نیست . اگر او دروغ همیگوید پس چنان نیست که او گفت وامیر بدین شهر است وقضیت ایجاب چون راست آید آن خبر که قضیت برو باشد چنان باشد که گوینده گفته باشد چنانك چون گوید امیر بدین شهر است اگر راست همی گوید امیر بشهر است وگر قضیت ایجاب دروغ آید آن سخن نیز دروغ آید . ولکن قضیت سلب بخلاف این باشد از بهر آنك چون گوید امیر بدین شهر نیست اگر چنین که او گفت هست امیر بدین شهر نیست واگر امیر بدین شهر هست چنین که او گفت نیست . وچون چیزها را حقیقت هست وحواس بر آن گواهی همی دهد پس قول سوفسطای را حقیقت نیست وهر که مر حس را منکر شود با او سخن نشاید گفتن .

صف پنجم

سخن اندر راست ودروغ وعلت بسیاریٔ دروغ اندر سخن مردمان

از سخن آنچ درو راست ودروغ نیاید خبر است . وخبر بر دو روی است . ابتدا است وجواب . وفرق میان راست ودروغ آنست که راست سخنی باشد که مردمان آنرا بدانند اندر چیزی که آن چیز یافته باشد . چنانك کسی گوید که آتش گرم است . ودروغ سخنی باشد که مردمان مرانرا ندانند اندر چیزی که آن چیز نا یافته باشد ونا دانسته ، چنانك کسی گوید آتش سخن گوی است وآتش نامی است که مردمان آنرا بدانند وسخن گفتن نیز معلوم است . ولکن آتش نیز بدین صفت نا یافته است از آنچ آتش سخن گوی نیست . ودروغ بر دو بخش است . یك بخش ازو ممکنست ودیگر بخش محالست . وممکن چنانست که گوید فلان چنین

گفت شاید بودن که گفت وشاید بودن که نگفت ونا ممکن ومحال آنست که گوید سنگ بپرید . واما جبر دادن حکایت کردنست از گفتار وکردار ، وقضا وقضیت مر آنرا گویند گویی که چنین است وآنرا ایجاب گویند یا گویی که چنین نیست وآنرا سلب گویند . وچون قضیت ایجاب از یك روی راست آید بسیار رویها دروغ آید ، چنانك گویی آتش گرم است ، این قضیت بدین روی راست باشد ولکن چون گویی آتش سرد است یا تراست یا خاك است وجزین هرچه همی توان گفتن همه دروغ باشد . وچون قضیت سلب ازیك روی دروغ آید ، از بسیار رویهای دیگر راست آید ، چنانك اگر گوید آتش گرم نیست این یکی قضیت دروغ باشد ولکن اگر گوید سخن گوی وپرنده ونویسنده وتر وسرد نیست وجزآن هرچه گوید همه راست باشد وچون لفظ نه اندر میان باشد . پس بدین بیان که بکردیم پیدا شد که چون سخن راست بر وجه اثبات گفته شود چنانك گویی چنین است آن سخن را اندازه پدید باشد وچون دروغ بروجه اثبات گفته شود مر آنرا اندازه پدید نباشد ، چنانك چون گوید آتش گرم است وخشك است وروشن است ، این همه راست است ولکن ازین بسیار نتوان گفتن . وچون گویی آتش سرد است وپرنده است وسیاه است وجزآن بی اندازه صفت توان گفتن همه دروغ باشد . وبرعین این حال چون سخن بروجه نفی وسلب گفته شود دروغ اندرو بی اندازه آید ، وراست بر آندازه آید چنانك گوید آتش گرم نیست وخشك وروشن نیست این همه دروغ باشد ولکن ازین راست دروغ نتوان بسیار گفتن . وچون گویی آتش سیاه نیست واستر واسب وخاك نیست ، همه راست ولکن اندازه نیست کزین راست چند توان گفتن . پس سخن مردمان بیشتر دروغ از بهر آن همی آید که آنچ همی گویند اندر اثبات همی گویند از بهر آنك ممکن نیست اندر سلب سخن گفتن چنانك کسی که آب خورده باشد بوجه اثبات گوید که آب خوردم این آسان تر از آن تواند گفتن که بوجه سلب گوید نان نخوردم وگوشت وانگور

وخربزه نه خوردم وهمه خوردنیهای جهانرا بگوید که نخورده ام جز آب را تا گفته شود که آب خورده ام ولکن اگر سخن مردمان بوجه نفی وسلب بودی راست اندر وبیشتر دروغ بودی بدین روی که بیان آن نمودیم . نموده شد حد دروغ وراست وشرح کرده آمد علت بسیاریء دروغ اندر سخن مردمان خدای تعالی مارا بر راست گفتن بداراد .

سخن ششم

سخن اندر معاد

بدانید که عالم بذات خویش صورتیست بر هیولی پیدا شده وزایشهای او از نبات وحیوان همه صورتهاست که بر هیولیها پیداهمی آید . وامروز اندر عالم هیولی پیداست وصورت پنهان که پیدا همی آید . واین حال همی دلیل کند که ترکیب کنندهٔ عالم بر تر از هیولی وصورتست . ونخست هیولی بحاصل کرده است . آن وقت این صورت راکه ما همی بینیم ازین گنبد عظیم وروشنائیها که اندروست بر آن هیولیها پدید آوردست . وچون مصنوعات بچهار علت بوده شود چون علت هیولانی ، وعلت فاعلة ، وعلت آلتی ، وعلت تمامی ، دانیم که این عالم را همین علتها هست وعلت هیولانیش طبایع است که صورتها همی پذیرد ، وعلت فاعله او نفس کلیست که آثار خویش اندر عالم پیداهمی آرد بنفسهای جزوی ، وعلت آلتیش این افلاك وستارگانست که چون دست افزارند مرنفس کلی را . پس دانستیم که این علت چهار مش است که آن ازخلق پنهانست کز بهرچه کردستش . وچون آن مراد حاصل آید باز گشت عالم باشد بدیخ ازو پدید آمدست وچون مردم که غایت زا یشهای عالم است اندرین عالم مر صورتها را اندر نفس خویش همی تواند آوردن

ولطیف گردانیدن وباز مران لطیف را بر هیولیء کثیف همی تواند بیرون آوردن ومر حکمتها را که دانسته است بگفتار ونبشتن همی مجسم تواند گردانیدن ، دانیم که مردم را بازگشت بدان کس است که مر حکمتها را بر هیولیء او ترکیب کردست اندر آفرینش عالم .

دیگر دلیل بر معاد مردم آنست که اندر حیوان دو قوت است ، چون شهوانی وآن قوت ارزو کننده است وچون قوت غضبی وآن قوت خشم گیرنده است ومراد این هر دو قوت بر جسم بحاصل آید چنانك چون گرسنه یا تشنه شود یا مجامعت آرزو کند آن وقت خشنود شود که نان یا آب بخورد یا با جفتی قرار گیرد وچون ازکسی خشم آیدش آنوقت خوشنود شود که اورا بزند یا بکشد واین حال همی دلیل کند برآنك بازگشت حیوان بدین عالم جسمانی است . وحیوانرا ایزد تعالی از بهر منفعت مردم آفریده است چنانك گفت قوله : «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون[1] » گفت بیا فریدم آفرینش مر ستونرا که مر شمارا اندران نگاه داشت است از سر ما ومنفعتها است مردم را وزو بخورد ، ومردم را با این قوتها که حیوان راست قوت عاقله هست وناطقه که مردم را بدانستن چیزها وگفتن آنچ داند بجسمی حاجت نیست مر بحاصل کردن مراد این دو قوت را . پس این دلیل است بر آنك بازگشت او نه بعالم جسمانی است وچون مردم جسم است ونفس ودرست شد که بازگشت مردم بدین سرای جسمانی نیست بضرورت پیدا آمد که بازگشت او بسرای نفس است . والله أعلم وأحكم .

---

[1] Chap. 16, verset 5.

صف هفتم

سخن اندر چگونگیء درجات ثواب

ببايد دانستن که غایت درجات اندر شرف ونور ونعمت ورحمت مر رسول راست ، ازبهر آنك او اندر عالم دین بمرتبت هفتم است وچیزها بهفتم مرتبه تمام شود . چنانك افرینش مردم از سلاله ونطفه وعلقه ومضغه وعظام ولحم که شش است بهفتم تمام شود که خلق آخر است . واندر دین همچنین مرتبت هفت است از مستجیب وماذون وداعی وحجت وامام واساس واین شش مرتبت را تمامی ناطق است که هفتم ایشان است . وگواهی دهد بر درستیء این منزلتها قول رسول مصطفی صلی الله علیه وآله که فرموده : «أخذت من الخمس وأعطيت إلى الخمس» . گفت بستدم حکمت الهی را از پنج میانجی ودادم بپنج میانجی . وآن پنج میانجی اساس بود وامام وحجت وداعی مأذون هریکی از برتر خویش بستد وبفروتر خویش بداد ، وخود اندر میان ستاننده ودهنده ایستاده بود وهریکی ازین میانجیان اندر مرتبت خویش همان کند که رسول اندر مرتبت خویش کند . ومستجیب میانجی نبود از بهر آنك او ستاننده نا دهنده بود ، وبطرف فرودین چنانك ناطق دهنده نا ستاننده بود بطرف زبرین . پس گوئیم که ازین شش مرتبت که فرود از ناطق است هو که بناطق نزدیکتر ست ثواب او تمامتر وبا راحت تر است . ومثل ثواب رسول اندر سرای معاد چون مثل کسی است که چیزی خواهد خریدن که جملگی آن چیز بهفت درم فروشند واو هفت درم دارد که جملگیء آنرا بخرد ، واساس او خداوند شش درم است ، وامام خداوند پنج درم است ، وحجت خداوند چهار درم

است ، وداعی خداوند سه درم است ، ومأذون خداوند دو درم است ، ومستجیب خداوند یك درم است ، وهریکی از یشان بر اندازه ملك خویش از آن چیز بیابند ، وبر قدر کار وعلم خویش برحمت ونعمت آخرتی برسند چنانك خدای تعالی همی گوید قوله : «ولکل درجات مما عملوا ولیوفیهم أعمالهم وهم لا یظلمون[1]» همی گوید ومر هر کسی را درجاتست از آنچ کرده اند وبدیشان رساند مزدگارشان وبریشان ستم نکنند . اما رحمت عظیم بر آن کسها که بدرجت کمتر باشند از ایزد تعالی آنست که هیچ کس را اندر بهشت از مرتبت آنکس که برتر ازوست خبر ندارد تا حسدش نیابد ومرتبت هرکس مانند مرتبت خویش داندهم برین مثال که اندر این عالم است که هرکسی بدان مقدارکه علم اوست شادانست ونمیداند بدانك برتر ازوست از علم چه میداند وچون نداند چیزی را ازو آرزو نیایدش وچون آرزو نباشد نیاز نباشد وهرکسی آن ارزو کند اندر بهشت که یافته باشد . چنانك خدای تعالی همی گوید قوله : «فیها ما تشتهیه الأنفس وتلذ الأعین وأنتم فیها خالدون[2]» . گفت اندر بهشت آنست که نفسها آن آرزو کند وچشمها بدان خوشی یابد وشما اندرو جاودانه مانید . این آیت همی دلیل کند که بهشتی را آن نعمت آرزو کند که یافته باشد ونفس از آن خبر ندارد از بهر آنك ما دانیم که ثواب ناطق برترست وشریفترست از ثواب امت ، از بهر آنك علم وعمل او بغایت کمالست ، پس آرزوی نفس او بغایت کمال باشد ومراورا از ثواب آن باشد که نفس او آرزو کند نه آنك نفس مستجیب آرزو کند باکوتهی بآنکه او واز بزرگیء علم او شرف نفس او بودکه خدای تعالی مرورا علیه السلام گفت : «ولسوف یعطیك ربك فترضی[3]» . گفت وباشد که بدهد تراکردگار تو تا تو خشنود شوی . این آیت همی دلیل کند که رسول راخشنودی

[1] Chap. 46, verset 19.

[2] Chap. 43, verset 71. Le texte dit تشتهی au lieu de تشتهیه . Ms. P. 22.

[3] Chap. 93, verset 5.

نبود بدان ثواب که مر امت را دانست که خواهندشان دادن ، ومعاد جای باز گشتن باشد وهر شاگردی را باز گشت آن جهانی بدانا وآموز گار خویش بود اگر علم حق آموزد وراست باشد وعمل بکند بثواب آموز گار خویش برسد ، واندر شفاعت او باشد چون جفت او باشد که شفاعت از شفع گرفته اند وشفع بلغت عرب جفت باشد . ومستجیب جفت داعی باشد وثواب اندر شفاعت او یابد اگر جفتش نیکست بثواب نیکی رسد وگرجفتش بداست بپاداش بدی رسد ، چنانك رسول مصطفی صلی الله علیه وآله گفت «المرء مع من أحب» گفت مرد با آنکس است که اورا دوست دارد . اگر دوستدار اولیای خدای باشد او دوست خدای باشد چنانك خدای تعالی همیگوید قوله : «قل إن کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله[1]» گفت بگو ای محمد که اگر خدایرا همی دوستدارید از پس من روید تاخدای شمارا دوست دارد . وهرکه پس رودشمنان اولیاء خدای باشد اندر تاریکی اوفتد وبعذاب آتش جاویدی رسد . چنانك خدای تعالی همیگوید قوله : «والذین کفروا أولیاؤهم الطاغوث یخرجونهم من النور إلی الظلمات أولئك أصحاب النار هم فیها خالدون[2]» همی گوید وآنها که حق را بپوشانیدند دوستان ایشان دیوانند بیرون آرند شان از روشنائی سوی تاریکها ایشان اهل آتش اند وایشان اندرو جاودانه اند . ومثل عالم ومتعلم چون مثل علت ومعلول است . از بهر آنك هرکجا عالم است متعلم آنجاست وهریکی نام خویش باضافت یار خویش یافته اند همچنانك علت از معلول جدانیست وهستیء هردو بیك وقت بوده است بی زمان اندر میان ایشان . چنانك آفتاب که علت روز است بر آمد معلول اوکه روز است هم درآن وقت حاصل آمد بی هیچ زمانی بمیان ایشان . ولکن هرچند که میان علت ومعلول جدائی نیست شرف ونهاد بیشی وبهتری وکمال مر علت را است

[1] Chap. 3, verset 31.

[2] Chap. 2, verset 257.

وضعيفى وبيچارگى مر معلول وباز پس ماندگى ونياز مر معلول راست وهمچنين است حال ميان عالم ومتعلم كه بيشى وشرف وبهترى وكمال مر عالم راست وسپسى وكهترى ونقصان مر متعلم راست اما بايد كه مؤمن مستجيب مطيع وخاضع عالم باشد وگر عالم نباشد متابع خداوندان حق باشد وبداند كه حق آنكس راست كه خداى تعالى مرورا بگزيدست وآن ناطق است وز پس او حق آنكس را كه ناطق مرورا بگزيدست وآنكس كه گزيده ناطق است گزيده خدايست وهركه باگزيدهٔ خداى ديگرى گزيند او باخداى انبازى جسته باشد وهركه باخداى انبازى جويد مرين گناه را از خداى عفو نيابد چنانك ميفرمايد قوله : «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً[1]» همى گويد كه خداى نيامرزد مر آنرا كه با او انباز گيرد وبيامرزد هرچه فرود از آنست از گناهان هركرا خواهد وهركه باخداى انباز گيرد گم بوده شود گم بودگى دور امام زمانه رضاى خدايست ازبهر آنكه اندر خشنودىء او خشنودىء خداى است ودشمن امام زمان خشم خداى است از بهر آنك بمتابعت او بنده بخشم خداى وعذاب دوزخ رسد وهركه پس دشمن امام رود نماز وروزه او ناچيز كند چنانك خداى تعالى همى گويد قوله : «ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم[2]» گفت از بهر آنك ايشان پس آن رفتند كه خداى را بخشم آورد ودشوار داشتند مر خشنودىء اورا پس ناچيز كرد كردارها شانرا ، طاعت فرمان بردارى باشد ومعصيت بگذاشتن فرمان باشد ، وهركه فرمان رسول را دست باز داشت وبمراد خويش امام اختيار كرد اندر رسول عاصى شد وهركه اندر رسول عاصى شد اندر خداى عاصى شد وگم بوده گشت بقول خداى همى گويد قوله : «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم

[1] Chap. 4, verset 116.
[2] Chap. 47, verset 28.

ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً[1]» همى گويد ونه بود مر مؤمنى را نه مرد ونه زن چون بداند خداى وپيمبر او كارى كه ايشان اختيار كنند اندر كار خويش وهركه فرمان خداى ورسول اورا بگذارد گم بوده شود گم بودنى پيدا . اين آيت همى ندا كند برگم بودگىء آن كسها كه باختيار خويش امام بپاى كردند . وآنكس را كه خداى ورسول بپاى كرده بود دست باز داشتند ، وهركه با گماشتهٔ خداى انبازگيرد او باخداى انباز گرفته باشد وسزاوار عقوبت جاودانگى باشد . اينست چگونگىء درجات ثواب اندر معاد واينست تأويل انبازگرفتن باخداى تعالى .

صف هشتم

سخن اندر اثبات نفس مجرد واثبات ثواب وعقاب مر نفس را بى جسم

بدانيد كه ايزد تعالى مرين عالم پيداى را دليل عالم پنهانى كرده است ، ومر آفرينش جسمى را دليل آفرينش نفسى گردانيده است ، وما همى دانيم مر نفس جزئيرا كه بكالبد پيوستست كه مرين كالبدرا بخانهٔ خويش همى دارد ، وخورش كه مرورا بايد از بهر عمارت اين خانه‌را مرانرا نخست بآلات جسدانى پاك كند ، وهرچه ازونا شايسته است بيوگند چون افگندن كاه وكفه وسبوس ازگندم وچون نيز بآلت جسدانى ممكن نشود مرانرا پاك كردن از بيرون آن وقت مرانرا بدندان بكند . وبدين خانهٔ خويش كه كالبداست اندركشدش ومر اورا بآلتهاى اندرونى بپزد ونرم كند . وهر چه از لطافت است جدا كند وزان لطافت بر قدر حاجت خويش بازگيرد ، وديگر كه بماند مرانرا بآنچ اورا نشايه بيرون افكند وبدان

[1] Chap. 33, verset 36.

ننکرد که اگر آن پوست وکاه وگوشت وگندم نبودی آن لطافت بدر نرسیدی بلکه بغرض خویش نکرد ، پس بدین فعل کز نفس جزوی پدید آمد اندر عمارات این خانهٔ او که کالبد است همی دلیل کند که او مرین خانه را دست باز خواهد داشتن ونیز بدو باز نگردد . وچون مراد خویش بتمام شدن خویش اندرو بحاصل کرد از بازگشتن بدوننك دارد وبدان ننگرد که اگر کالبد نبودی او تمام نشدی بلکه آمدن او اندرین خانه بسبب تمام شدن بود واین کالبد مر نفس را پس از آنك ازو تمام گشته جدا شود هم بر آن منزلت باشد که آن طعام پیشی آمده ناشد یسته باشد که آنرا از خانه خویش که کالبدست بیرون کرده باشد برابر نه کم ونه بیش ونفس مردم سزاوار ثواب وعقاب بکارهای خویش شود که اندرین عالم کرده باشد وجون بدان عالم خویش رسد ونا تمام باشد بداند که تمام شدن اورا از آنجا روی نیست . وجز بدین عالم جسمانی چیزی نتواند بدست آوردن که اورا بعالم روحانی از این راحت نباشد وآن نعمتهارا که آنجاست بدان بتوان یافتن وبر درستی این حال دو دلیل است . یکی از قول خدای تعالی ودیگر از آفرینش خلق . اما قول خدای تعالی آنست که همی گوید از قول دوزخیان قوله : (او نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل[1]) . گفت ایدون گویند که مارا باز برندی تا بکنیمی جزآن که کرده بودیم . ودلیل از آفرینش آنست که هر که از ما در نابینا یا کر زاید هیچ کس را امید نیوفتد که اورا بینا یا شنوا تواند کردن از بهر آنك آن آلت اندر شکم همی بایست که راست شدی واین جهان مر نفس را از بهر راست کردن صورت نفسانی بر مثال شکم مادراست مر راست کردن صورت جسمانی را برابر نه کم ونه بیش . وهر که طاعت دارد وعلم آموزد وکار کند هم اندرین جهان نیك بخت شود وهر که سر بکشد ونادانی گزینند وشریعت رادست باز دارد هم اینجا بدبخت شود . ودلیل بر درستیٔ این دعوی قول رسول مصطفی صلی الله علیه وآله است که گفت

(1) Chap. 7, verset 52.

(السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه) گفت نیکبخت آنست که اندر شکم مادر نیکبخت است وبدبخت آنست که اندر شکم مادر بد بخت شود . پس این عالم مر نفس را چون شکم مادر است مر جسم را واین کالبد مر نفس را همچنان پوست است که کودك اندرو باشد کز شکم مادر بیرون آید وما همی بینیم که آن پوست را که آن کودك اندر وتمام شده باشد بخاك اندر کند وکس نیز نام او نبرد ومادر کودك بر حال خویش بماند همچنین دانیم که این کالبد را که چون بخاك اندر کردند نیز بکار نیابد وبدو حاجتی نباشد واین عالم که بر مثال شکم مادر است بر جای بماند وگر ثواب وعقاب مر کالبد را بودی بایستی که کالبد رسول مصطفی صلی الله علیه وآله بزرگتر بودی از کالبد همه خلایق از بهر آنکه ثواب او بیش از ثواب همه امت است وهمچنین بایستی که کالبد های عاصیان سخت بزرگ بودی ، از بهر آنك عقوبت ایشان سخت بزرگست وچون رسول مصطفی بکالبد همچند دیگر مردمان بود وهمچنان کالبد اورا بخاك اندر بایست کردن ، دانستیم که ثواب مر نفس راست نه مر جسم را . ودلیل دیگر بر آنك ثواب وعقاب مر نفس راست نه مر جسم را که این نفس سخن گوی که مردم راست ازین عالم نیست بلك عالم او همچنان لطیف است واینجا از بهر آموختن آورده اندش . ودلیل بر درستیٔ این دعوی قول خدایست که همی گوید قوله : «لقد جئتمونا کما خلقناکم اول مرة بل زعمتم أن لن نجعل لکم موعدا[1]» . گفت بیامدید سوی ما همچنانك بیافریدیم تان نخستین بار بل چنان دانستید که ما مر شمارا وعد گاهی نکنیم . ومردم که نخست اندر آفرینش آید نادان باشد ، پس این آیت همی آواز دهد که نادان نباید رفتن ازینجا وهمی ندا کند که اینجا مر نفس را از بهر آموختن آورده اند اندرین سرای درست شد که او ازینجا نیست ، وچون نفس اینجایی نیست لازم نیاید که خدای تعالی اورا جاودانی اینجا بدارد از بهر آنك ستم باشد چیزی نه بجای او جاوید

(1) Chap. 18, verset 48.

گردانیدن وخدای تعالی همی گوید من ستم‌گار نیستم قوله «وما ربك بظـلام للعبید[1]» همی گوید ای محمد پروردگار توستمگار نیست بر بندگان . وبدین شرح که بکردیم درست شد خردمندرا که مرگ حق است وجاوید زیستن اگر بودی ستم بودی ، پس گوئیم که همچنان که نفس را که ایذری نیست اندر جاوید گردانیدن ستم باشد بجای خویش باز بردن داد باشد همچنین نیز کالبد کران تاریك را بعالم لطیف روشن بردن نیز ستم باشد ومرورا جاوید گردانیدن ستم برستم باشد . پس درست کردیم چون آفتاب سوی خردمند که ثواب مر نفس را است نه مر کالبد را ونیز گوییم که چون نفس از کالبد بعالم خویش باز رسد باصورت تمام بی نیاز باشد از جسد که بدان فایده پذیرد بلك او آنجا از علت خویش بی میانجی فایده پذیرد وآن مرورا ثواب باشد بر مثال کودك که چون آلت غذا پذیرفتی اندر جسد خویش اندر شکم مادر تمام کند نیز بمیانجی مادر حاجتمند نشود وبیرون آید تا غذا کز پستان مادر کز بیرونست بستاند ، وچون نیز قوی تر شود خود آن طعام وشراب که مادرش همی خورد بخورد ومادر را از میان خویش ومیان طعام وشراب برگیرد ولذتها که اندر طعام وشراب همی آید ازعالم نفس همی آید وچون نفس جزوی اندر عالم جسمانی باشد بمیانجی طبایع ومیانجی جسد خویش تواند مران لذتها را یافتن وچون بعالم خویش رسد از (از) میانجی بی نیاز شود بر مثال کسی که علم آموزد وچون عالم گشت آلت آموختی همـه بیوکند از دفتر وقلم ومحبره وجزآن وخود از ذات خویش تألیف کند بی هیچ آلت دیگر وفایدهای دیگر نفسها از نفس خویش بیرون آرد چون تمام شد .

[1] Chap. 41, verset 46.

صف نهم

سخن اندر آنك هر که بد کردارست دشمن خدایست ودلایل عقلی برآن

بباید دانستن که تمامیء دانش وتوانائی وحکمت مر آفریدگار راست . ودلیل بر راستیء این دعوی ازدو رویست یکی از کتاب خدای ودیگر از روی عقل . اما دلیل از کتاب خدای آنست که بسیار جای همی گوید قوله «والله حکیم علیم» وبسیار جای همی گوید «والله علی کل شیء قدیر[1]» گوید خـدای برهر چیزی قادر ست . ودلیل از روی عقل آنست که ما مر خویشتن را دانا وتوانا وبا حکمت همی یابیم بر آندازه واندر مردم این فضیلتها را بمرتبت همی بینیم ، ویکی از ما از دیگری دانا وتوانا تر ست ، دانیم که این جزوها ست از آن کل که تمامی دانش وتوانایی وحکمت او راست ، پس گفتیم که کل این جزوهاء علم وقدرت وحکمت مر پدید آرندهٔ این جزوها راست اندرین عالم وچون مرین جزوها را اندرین عالم یافتیم دانستیم که کل علم وقدرت وحکمت مر آفرید گار این عالم راست چون درست شد که دانش وتوانایی وحکمت مر آفرید گار راست بتمامی لازم آید که مراد او اندر آفرینش عالم همه نیکی وصلاح وراستی است بغایت الغایات از بهر آنکه بدی وزشتی وفساد وکری از نادانی وعاجزی آید واین چیزها از آفرید گار دور است ، واتفاق همه دانایان از علم (اصل) شریعت وگویند که بعلم الهی غرض آفرید گار عالم از آفرینش این عالم مردم است وچون مردم این صورت جسمی است با نفس سخن گوی بهم وباز بمرگ ایشان از یکدیگر جدا شوند ، دلیل همی کند که غرض آفرید گار ازین عالم نه این صورت جسمی بود که ویران شد بل صورتی دیگر

[1] Chap. 8, verset 41.

بود که بمیانجی آن صورت جسمی تمام شد وبحاصل آمد . وگرنه چنین بودی آفرینش صورت مردم باطل بودی وآفرینش که باطل شد وزو چیز بحاصل نیابد بازی باشد وبازی از آفرید گار دور ست چنانکه همی گوید قوله «افحسبتم اننا خلقناکم عبثا وانکم الینا لا ترجعون[1]» همی گوید بر روی زلیفن که پنداشتید که شمارا ببازی آفریدیم وشمارا بسوی ما باز نگردانند . پس گوئیم که مراد آفرید گار اندر آفرینش مردم همه نیکویی وخیر ست . ودلیل بر درستیء این دعوی آنست که مر جسد مردم را پذیرای نیك وبد آفرید چون درستی وبیماری وراحت ورنج وخوشی ودرد وپدید آمدن ونیست شدن وعقل داد مرورا تا این مخالفان را بشناسد وبهتر را از بدتر بداند وراحت را بر رنج بگزینند . وچون مر جسد مردم را چنان آفرید که مرین مخالفانرا که یاد کرده شد تواند پذیرفتن واندر نفس او عقل نهاد که مر ین مخالفانرا بشناسد این یك حکمت بزرگ بود که اندر آفرینش مردم نهاد . ودیگر حکمت آن بود که نفس مردم را حواس داد وتوانائی داد بر کار بستن خیر وشر مرورا واین نیز پذیرای مخالفان آمد همچون جسد از بهر آنك جسد گوهری کثیف بود ونفس گوهری لطیف است وبحکم گوهری بایکدیگر سازوار آمدند ، وبحکم لطافت وکثافت یکدیگر را مخالف آمدند تا غرض از آفرینش پدید آمد بر مثال پدید آمدن فرزند از نر وماده که بروی جسد ظاهر نر وماده مر یکدیگر را مخالفند وبباطن مر یکدیگرا موافقند چنانك آن اندر کتاب مصباح که پیش از این کتاب مرانرا تألیف کردیم گفته شدست وشناسای خیر وشر تانیکی وصلاح بیلفنجد وبدی وفسادرا دست باز دارد تا بدین روی مر نفس را صورت ابدی پیدا آید بلك بودش او از آن باشد وآنرا خدای اندر قرآن (نشاط الآخرة[2]) خواندست وبباید دانستن که چون مر جسم را صورت پیدا آید بدان صورت بشناسندش

[1] Chap. 23, verset 115.

[2] Il est peut être النشأة الآخرة . Chap. 29, verset 20.

وچون مر نفس را صورت پیدا آرد بدان صورت بشناسد مر چیزها را وصورت نیکو مر جسد را آن باشد که سوی بینند گان بجسم سر نیکو نماید وصورت نیکو مر نفس را آن باشد که چیزهای نیکو داند ونیکی گزیند وسوی دانایان نیکو باشد ، وچون نفس از همه بدیها دور شود بغایت نیکوئی رسد چنانك چون جسم از همه عیبها دور باشد بغایت خوبی باشد ، وچون جسم فانیست نیکویی او فانی شود ونفس که باقیست نیکوئی او باقی باشد . پس صورت نفس که دوم آفرینش است غایت مراد آفرید گار ست از بهر آنکه مرورا فساد نیست ، وچون صورت نفس بخیر وبراستی افتد بغایت شرف رسد وچون بناراستی وشر افتد بغایت فرو ما یگی باشد . پس از ین روی لازم آید که امید دادن آفریدگار مر نفسها را وطاعت داشتن ایشان بغایت امیدها باشد وآن بهشت است که غایت آرزوی نفوس است وهمچنین باید که هم کردن آفرید گار مر نفسها را ومعصیت که زیشان آید بغایت دشواری ورنج باشد وآن دوزخ فرودین است که گسسته شدن راحتها وشادیها است واین دو آفرینش را خدای تعالی اندر قرآن یاد کرد تا خردمنـدان بدانند که بودش دوم مراد آفریدگار است نه بودش نخستین چنانك فرمود قوله : «قل سیروا فی الأرض فانظروا کیف بدأ الخلق ثم الله ینشیء النشأة الآخرة[1]» ، گفت بگوی که بروید اندر زمین پس بنگرید که چگونه آغاز کرد خدای آفرینش را پس خدای بیا فرید آفرینشی دیگر بازپسین . وتأویل رفتن اندر زمین طلب کردن علم دعوتست که قرار های نفوس بر علم دعوتست چنانك قرار جسم را بر زمین است . وتأویل نگریستن بآفرینش نخستین چگونه بود تا دیگر آفرینش را ازو بدانی آنست که از زمین هرچه پدیدار آید از نبات که آغاز نفسها او ست آنچ ازو باول پیدا آید نه آن باشد بل که آنچ باز پس پدید آید ، مراد از آن نبات آن باشد از بهر آنك از هر نباتی نخست برگ وشاخ پدید آید وبآخر بار پدید آید وغرض از درخت

[1] Chap. 29, verset 20.

نه برگ وشاخ باشد بلك بار باشد، پس مارا همی فرماید ایزد تعالی نگریستن اندر حال آنچ از زمین پدید آید تا بدانیم که مراد از آفرینش نه جسد است بلك نفس است وجسد مر نفس را بر مثال پولی است که نفس برو ازین عالم بگذرد، بر مثال کسی کز آبی بر پولی بگذرد، وگواهی دهد بر درستیٔ این قول آنچ رسول مصطفی صلی الله علیه وآله فرمود: «الدنیا قنطرة فاعبروها ولا تعمروها» گفت این جهان پلی است بگذرید برو وآبادان مکنیدش؛ وهرکجا اندر قرآن دنیارا یاد کند بدان مرین جهانرا خواهد وجسد مردم را وظاهر شریعت را وهرکجا مر آخرت را یاد کند بدان مران جهانرا خواهد ومر نفس مردم‌را وتاویل‌را، پس ایزد تعالی صلاح جسد مردم را طعام وشراب وپوشش وبر نشست ودیگر منافع پدید آورد، وصلاح نفس مردم دین وعلم وعمل فرمود وبهر رویی حجت بر مردم لازم کرده‌ا ما، حجت بجسد بر مردم آن لازم کرد که اورا اندامهای تمام داد ذی بهانه گردانیدش اندر حاصل کردن آنچ جسد اورا بدان حاجتست از بهر آنکه نعمتها از خوردنی وآشیا میدنی وپوشیدنی وبر نشستنی وخانه (وخانه) وجزآن مرورا یافته کرد اندرین عالم وروی آن پیدا کرد که چگونه باید بدست آوردن تا حلال باشد، واما حجت بنفس بر مردم آن لازم کرد که اورا عقل دریابنده داد که گوهر او آنست که اختیار نیکو کند واز زشتی دور باشد ونیکوکاررا دوست دارد واز بدکردار بگریزد واورا دشمن دارد، وبدین هردو روی حجت خدای بر مردم لازم شد وعقل حجت خدایست بر خلق اندر آفرینش؛ وحجت دوم از خدای رسول اوست سوی مردم که بیاید وعقل که اندر آفرینش مردم بقوت است برو راند وسوی فعل بیرون آرد، وباز نماید که بدین دو روی شکر آفریدگار بر مردم واجب است واز نا سپاسی کردن دور بودن بر مردم لازم است چنانك خدای تعالی همی گوید قوله: «لئن شکرتم لأزیدنکم ولئن کفرتم إن عذابی لشدید[1]» گفت اگر شکر کنید در نعمت شما

[1] Chap. 14, verset 7.

زیادت کنم وگر کفران آرید یعنی که نا سپاسی کنید عذاب من سخت است. واندر گوهر عقل بی تعلیم خود شکرکردن مر دهنده نعمت را موجود است ولکن چگونگیٔ شکر آفریدگار اندر گوهر عقل غریزی موجود نیست، پس رسولان از بهر باز نمودن چگونگیٔ شکر آفریدگار بایستند ازو سوی آفریدگار او، ومثل این حال چنانست که مهتری باشد نیکوکار وبخشنده وکهتران بسیار دارد وآن کهتران هرکسی براندازهٔ خویش دانند که شکر آن مهتر بریشان فریضه است ولکن ندانند که چگونه شکر باید کردن تا مر آن مهتر را پسند افتد، پس از جملهٔ کهتران آن مهتر یکی باشد که بدو نزدیك باشد وبداند که خشنودیٔ آن مهتر اندر چیست، اندر گفتارست یا اندر کردار یا اندر هردو، ومر آن کهتران را باز نماید که خشنودیٔ مهتر اندر چیست که شما چاکران برین دو شکر توانائی دارید، وچون آن کهتر خاص مر دیکر کهتران را بیاگاهاند که شکر مهتر خویش چگونه کنید آن وقت شکر از حد جواز اعنی روا بودن بحد واجبی آمده باشد، وتا رسول نیامده بود اندر عقل روا همی بود شکر آفریدگارکردن، وچون چگونگیٔ شکر پدید آمد بگفتار رسول، آن وقت واجب گشت شکرکردن. پس دست باز نداشتن شکر آفریدگار سپس از واجب شدن از عبادت وصلاح وخیر است ودست باز داشتن شکر نا سپاسی وفساد وشر است. وباطل کردن آفرینش است هم بجسم وهم بنفس از بهر آنك جسم مردم چنانك کفتیم پذیرای رنج وراحت وخوشی ودرد از بهر آن باشد تا بهتری کزینند، واز بدی باز باشد، ونفس مردم توانا بر بدی ونیکی باشد، وشناسای هر دو از بهر آن آمد تا خویشتن را بهتر اختیار کند. وچون مردم با این دو حجت که برو لازم گشته است سوی فساد وشر وبدی میل کند مر آفریدگار خویش را مخالف شده باشد ومر حاکمی را که خدای بروگماشته است وآن عقل است دروغ زن کرده باشد وچون از خیر وصلاح روی بگرداند وسوی شر وفساد آید مراد آفریدگار که غایت مرادها ست باطل کرده باشد واز بهشت که نعمت او بی نهایت است سوی دوزخ آمده باشد که رنج او

بغایت غایت است . هر که خیر وصلاح را گرفت از شر وفساد دور ماند همچنانك هر که خوشی وآسانی یافت از دردو رنج رسته شد . ونیز مرین را قسم سدیگر نیست چنانك رسول مصطفی صلی الله علیه وآله گفت : « فوالذی نفس محمد بیده ما بعد الموت غیر الجنة والنار » گفت وسوگند خورد بدان کس که نفس محمد بدست او ست که نیست پس از مرگ جز بهشت یا آتش . ونیز گوئیم که چون غرض آفریدگار بآفرینش عالم جسمانیء نازندهٔ مردم بود که زنده گوینده میرنده است غرض او بآفرینش عالم روحانی پدید آوردن صورت زنده نا میرنده دانا بود ، ونخستین آفرینش ازین عالم صورت ابدی بحاصل نیامد چنانك از خاك خرمای رسیده بر نیاید بل که نخست درخت بر آید که خرما ست اندر حد قوت آن وقت ازان درخت خرما بیرون آید . پس گوئیم که زین عالم مرده مردم زنده مردنی پدید آید واز مردم صورت نفسانی زنده نا میرنده پدید آید ، آن نخستین آفرینش بمیانجیء لطایف جسمانی بود از افلاك وستارگان ، واین دیگر آفرینش بمیانجیء لطایف نفسانی بود که ناطقان واساسان وامامان اند . پس جسد این جهانی است محسوس وفانی ونفس آن جهانی است معقول وباقی وایزد تعالی مردم را بدپرای خوشی ودرد گردانید هم بجسم وهم بنفس ودرد وخوشی جسمانی بیماری وتن درستی است . وبیماری بدو بخش است یکی بخش آنست کز اندرون جسد خیزد چون غلبه کردن طبیعتی بر دیگری بافساد اندامی از اندامها درونی ، ودیگر بخشش آنست که بیرون جسد افتد چون سرما وگرما وریش وزخم وبرابر هر دردی آسانی هست وبرابر هر بیماری درستیء هست . ودرد وخوشیء نفسانی نیز بدو بخش است چون اندوه وشادی وخشم وخشنودی وپشیمانی وخرمی وکام وناکام واین درد وخوشی مر نفس را نیز همچنانست که مر جسم را از بیرون واندرون ، آنچ از بیرو نست چون اندوه است کز نادانستن علمی رسیدش ، وآنچ از اندرونست چون اندوه ست کز نادانستن علمی رسدش . وراحتش نیز هم بدو بخش است برین قیاس ، ومردم را از راحت ودرد جسدانی کز حد درگذشته افتد مرگ

جسدانی افتد چنانك اگر بجسد دردی سخت یا بد از زخمی یا از دردی کز غلبه اخلاط باشد روح او ازکالبد جدا شود ، همچنین اگر راحتی سخت رسدش از خوردن خوش یا از اشامیدن بافراط یا از جماع بی روی نیز مرگ باشدش . وآن بدان سبب باشد که گرمی طبیعتی که مردم بدان زنده است بفسرد یا سخت بگذارد تا مردم هلاك شود . همچنین بدرد وآسانیء نفسانی نیز مردم را هلاك باشد . وچون کسی که او را غمی سخت رسد ناگاه وحرارت غریزی او همه بمرکز دل فراز آید وبسبب جمله گشتن حرارت سوخته شود وتن را فسردن حرارت خوانند ، واگر کسی را شادی بی اندازه بیك بار بی هیچ مقدمهٔ فراز رسد وزان گشاده گشتن حرارت باشد وپراگندن از جای خویش تا مردم بمیرد وآنرا تحلیل خوانند . پس در دو راحت جسمانی همچون جسم گذرنده وعارضی است ، ودرد وراحت نفسانی چون نفس باقیست وجوهری وبی زوال ونیز مردم را بجسد سوختن افتد بآتش طبیعی همچنین نفس را نیز سوختن افتد بغم وحسرت . وگرکسی را بجسد اندر آتش طبیعی افکند گویند مرا در آتش افکندی وبسوختی وگر سخنی گویندش که اورا از آن غمی سخت آید گوید مرا بر آتش نهادی وبسوختی بدین سخن که گفتی یا بدین کار که کردی ، پس آتش اندیشه باقی است چنانك نفس باقیست که هرگز نمیرد . وگواهست برین قول خدای تعالی که گفت قوله : « کلا لینبذن فی الحطمه وما أدراك ما الحطمه نار الله الموقده التی تطلع علی الأفئدة[1] » ، گفت اندر افگندش بدوزخ وتوجه دانی ای محمد که دوزخ چیست آتش خدای است افروخته آنك او بر دلهی جاکول شود . تأویلش آنست که آتش که بر دل جاکول است مر دلرا بسوزد ، وآتش که مر دلرا بسوزد جز اندیشه وحسرت نیست ، ودل بدین جای مر نفس عاقله را خواهد که او از نفسهای روینده وخورنده وگوینده هم بدان منزلت است که دل مردم از تن مردم است ونفس عاقله سالار وپاسبان این نفسها ست همچنانك دل پاسبان وسالارتن است وخدای

[1] Chap. 114, versets 4, 7.

تعالی همیگوید بر درستیء انك مر نفس عاقله را همیخواهد قوله : « نزل به الروح الأمین علی قلبك لتكون من المنذرین بلسان عربی مبین[1] » ، گفت فرو فرستادیم جبرائیل را بقرآن بر دل تو ای محمد تا تو از ترسانندگان باشی بزفان تازی پیدا . وقلب دل باشد وبدل نه آن پاره گوشت همی خواهد بلك مر ان نفس عاقله را همی خواهد که بمرکز دل پیوسته است ، واندر سخن عرب چنین بسیار ست که مر چیزی را بسبب همسایگیء او با چیزی دیگر بنام آن همسایه اش باز خوانند چنانك مراشـترا راویه خوانند وباز مر آن مراده را که آب اندرو کنند بر پشت اشتر نیز راویه خوانند بسبب آنك بر پشت آن شتر باشد که نام او راویه است . پس هر نفسی کز بد کرداریُ خویش از ین عالم یابیم وبه پشیمانی بیرون شود ، آن درد وپشیمانی وبد کرداری جاودان با او بماند وآن عقوبت او باشد ، وهر نفسی کز نیکو کرداری خویش با خرمی وشادی از ین عالم بیرون شود آن خرمی وراحت با او جاودان بماند وآن ثواب او باشد . پس گوئیم که رسولان خـدای تعالی بدانچ گفتند آتش دوزخ هرگز نمیرد آتش روحانی عقلی را خواستند که مردم بدست باز داشتن از علم وعمل اندر ین جهان ، پس مرگ جسمانی اندر آن افتد وجاوید معذب بماند از بهر آنك نفس او مر عالم عقل را مخالف باشد بنادانیء خویش ومخالف ضعیف از مخالف قوی بعـذاب رسد ناچاره وبنعیم ولذت بهشت جاویدی که هرگز فنا نپذیرد لذات عقلانی را خواستند که مردم بدان رسد چون اندرین جهان بعلم وعمل بکوشد ومر شناخت معادرا ونفس خویش را بخیر وصلاح بپرورد تاچون بدان عالم رسد نفس اورا با عالم عقلانی موافقت باشد وموافق ضعیف از موافق قوی براحتی عظیم رسد ، بر مثال کوزهٔ آب که اندر دریای بزرگ ریزی وآن آب اندك بیاری آن آب بسیار قوی گردد وهمان کار کردن گیرد که آن دریای بزرگ میکرد ؛ ولکن مردم علم از آن راه تواند پذیرفتن که عادت او بر آن بوده باشد . وچون

[1] Chap. 26, versets 193, 195.

مردم جسدانی وطبیعی بود بفعل آمده وعقلانی ونفسانی بود اندر حد قوت پیغامبران علیهم السلام دانستند که ایشان علم آن عالم را که بر تر از طبیعت است نتوانند اندر یافتن مگر از راه نمون کردن مر ایشانرا بدانچ زیر طبیعت اندر ست تا اندك اندك بدانستن آن ودلیل گرفتن از آن بر چیزی که بر تر از آنست بعلم عالم روحانی عقلانی رسند ، پس هر یکی از رسولان مر خلق را از آن راه سخن گفتند که مردم آن روزگار او دست در آن داشتند تا بریشان پذیرفتن آن آسان تر بود . وگواهی دهد بر درستیء این دعوی قول خدای تعالی که همی گوید قوله : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه لیبین لهم[1] » گفت ونه فرستادیم هیچ رسولی مگر بزفان آن قوم او . وتأویل زفان بدین جای علم است از بهر آنکه گذرگاه علم بر زفانست واین نام علم بر زفان هم بدان سبب همسا یگی راست کز پیش یاد کردیم ، وفرستادن رسول سوی خلق تا از آن علم که خلق اندر ان باشند ایشانرا سخن گوید حکمت آن بود تا علم ایشان اندر علم رسول ضعیف شود وعاجزی خلق پیدا آید ونگویند که او آن علم همی گوید که مارا اندر آن دست نیست وحریص شوند بآموختن آن علم که ندانند چنین که اندرین دور خلق حریص شد ست بر آموختن فصاحت که معجز رسول مصطفی صلی الله علیه وآله بود واو مر فصیحان عرب را بدان عاجز کرد تا چون بظاهر آن رغبت کنند وبیا موزند وبباطن آن اندر رسند بدلالت راه نمایان حق از فرزندان رسول دور علیه السلام باز نموده شد برهانهای عقلی که خواست آفریدگار عالم اندر آفرینش عالم همه خبر ست وهرکه بدکردار ست مخالف خدایست .

[1] Chap. 14, verset 4.

صف دهم

سخن اندر عقل کل که اورا جز بسوی ذات خود نگریستن نیست

گوئیم مر برادران خویش را که برین خوان نشینند که عقل کل نخست پدید آوردهٔ باری است وتمام است بفعل وقوت چنانك شرح آن اندر کتاب گشایش ورهایش گفته ایم. ودلیل بر آنك عقل نخست پدید آورده است آنست که هرچیزی که آن اندر پدید آوردن پیشتر بوده است بذات جاکولست برآنچ سپس تر پدید آمده است چنانك علت بر معلول جاکولست وجنس بر نوع جاکولست بر مثال حیوان که بذات جاکولست برچارپای وپرنده وچرنده ومردم ازبهر آنك ببر گرفتن حیوان این همه انواع بر گرفته شود همچنین نیز ببر گرفتن عقل بوهم که داننده است همه دانشها بر گرفته شود. پس جاکول بودن عقل بر همهٔ چیزها همی دلیل کند که او پیشتر از همهٔ چیزها هست شده است. وچون درست شد که نخستین هستی بود ودانا بود پس درست شد که دانستهٔ او جز ذات او نبود وچون ذات او نخست هستی بود وتمام بود دلیل باشد که همهٔ محسوسات ومعقولات بجملگی اندر ذات او بود ودانستهٔ او بود که اگر کسی گوید که هیچ چیز هست که نابوده است یا خواهد بودن که اندر ذات عقل تخم نکشته بود نخست که اوبابداع باری نه از چیزی پدید آمد گفته باشد که عقل نه تمام بود ونقص بابداع باری سبحانه باز بسته باشد ودور است ابداع باری سبحانه از نقص وعجز؛ وچیز نا تمام نگزیده باشد اندر آنك تمام باشد تا بدان قوت که اندر آن تمام باشد آن نا تمام تمام شود. ونگریستن عقل کل بذات خویش جوهری بود نه تکلفی از بهر آنك جوهر عقل

نگریستن ودانستن است، وچون خودجز عقل چیز نبود وجوهر او دانستن بود دانندهٔ خویش بود وهر چیز که او داننده باشد از حد قوت بحد فعل بیرون آید، بر مثال شاگرد که از نگریستن اندر استاد خویش بفایده پذیرفتن از حد قوت بحد فعل بیرون آید، وچون حکم داننده مر چیزی را ونگرنده اندر چیزی آن بود کز حد قوت بحد فعل بیرون آید وعقل کل خود تمام بود بقوت وفعل چون ذات او مراورا دانسته شد واو جوهری باقی نورانی بود ازو برخاست جوهری که او اندر حد قوت بود وبیرون آینده بود کز فعل همی بدان حکمی که یاد کردیم کز دانستن ونگریستن چیز از حد قوت بحد فعل آید وچون همه اندك وبسیار از روحانی وجسمانی که هست ومی باشد تخم آن اندر عقل کل بود واجب نباید که عقل کل جز بذات خود بنگرد، بر مثال کسی که سخن اندر معنی بداند وباز هم مرآن سخن را بنویسد هرگز حاجتمند نشود که آن سخن را از نبشتهٔ، خویش بر خواند. پس اگر کسی گوید که عقل کل حاجتمند است بنگریستن سوی آنچ عالم روحانی وجسمانی است از روحانیـان وجسمانیان چنان گفته باشد که مر نویسنده‌را که بر نوشتن سخت جاکول گشته باشد حاجت است بنگریستن اندر حروف ابجد تا بداند که هر حرفی را شکل چیست وحکم هریکی از حروف اندر پیوستن وگسستن چیست، پس اگر این محال باشد این قول ازین محال تر است.

صف یازدهم

سخن اندر مزد وبزه

مزدرا بتازی اجر خوانند. وبزه را بتازی اثم خوانند. ونام مزد وبزه آنست اندر میان خلق که چون کسی کاری بکند اورا مکافات آن بدهند وآن مکافات

را مزد خوانند ولکن نام بزه جز اندر دین رونده نیست وبحقیقت مزد مکافات کاری باشد که ازو شر وفساد پدید آید ، ومزد نیز آن باشد اندرین جهان کزو بدان جهان مزد بحاصل کننده آنرا ثواب بحاصل آید وبزه آن باشد که مر خداوند اورا بعاقبت عقوبت واجب آید ، وبزه رانیز وزر خوانند بتازی ، وخبراست از رسول مصطفی صلی الله علیه وآله که فرمود : «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ألی یوم القیامة من غیر أن ینقص من أجرهم شیء ومن سن سنة سیئة فله وزرها ووزر من عمل بها إلی یوم القیـامة من غیر أن ینقص من وزرهم شیء» . گفت هرکه سنتی نیکو بنهد اورا باشد مزد آن ومزد آنك بدان سنت کارکند تاروز قیامت بی آنك از مزد آنکسها چیزی کم شود وهرکه سنتی بد بنهد اورا باشد بزهٔ آن وبزهٔ هرکه بدان سنت کارکند تاروز قیامت بی آنك از بزهٔ آن کسها چیزی کم شود . وخداوند صلاح را ازآن مزد واجب شد که اندر صلاح خیراست وراستی وآبادانی وببودش که خواست آفریدگار عالم آنست ، وخداوند فساد را بزه از آن باشد که اندر فساد شراست وخلاف وپراکنده شدن ونرستی واین همه خلاف خواست آفریدگار است ؛ وسزاوار است جویندهٔ خیر وصلاح وموافق مراد آفریدگار عالم بهر نیکی ، وسزاواراست طلب کنندهٔ شروفساد ومخالف مراد آفریدگار عالم بهر عقوبتی ، ونیکوکار وبدکردار ازهرکسی بدانچ کند جزای خویش بیابند چنانك خدای تعالی همی گوید قوله : «إن أحسنتم أحسنتم لأنفسکم وإن أسأتم فلها» گفت اگرنیکویی کنید نیکویی مرخویشتی راکنید وگربد کنید مرنفسهای شماراست .

صف دوازدهم

سخن اندر آنك مر هستهارا کرانه است[1]

هست همه بردوگونه است ، یا لطیف است یا کثیف ومرهر دورا کرانه است ازبهر آنك بنخست قسمت لطیف برکرانهٔ کثیف است وکثیف برکرانهٔ لطیف است بحکم مخالفت که اندرمیان ایشان است چه هرچیزی برنهایت مخالف خویش تواند ایستادن ، وبدین نهایت که همی گوییم نه مرجایگاهی مکانی راهمی خواهیم بلك مرحد آن چیزرا همی خواهیم که مرورا مخالف است ، چنانك گرمی مخالف سردی است وچاره نیست که گرمی ازسردی جداست . چه اگر ازو جدا نبودی مخالف سردی نبودی وچون گرمی سردی را مخالف است وازو جداست بضرورت آخر حدگرمی باول حد سردی باشد ، همچنانك همیشه آخرکنارهٔ روشنائی آفتاب باول کنارهٔ سایه باشد . پس بباید دانستن که لطافت برکنارهٔ کثافت است وبکثافت محدوداست . ودیگر دلیل بدانك هستهابی کرانه نیست آنست کز جملهٔ هستیهایکی این عالم کثیف است واین را نهایت

---

(1) Dans son *Safer Nameh*, Nāṣir exprime ses idées en ce qui concerne cette question. C'est en réponse des questions de Mohammad ibn Douat sur l'astronomie et la logique que Nāṣir explique son opinion. Il dit :

«Quelle matière, me demanda-t-il, existe-t-il au delà du firmament et des étoiles?» «On donne le nom de matière, lui répondis-je, à tout ce qui se trouve en deçà du firmament; tout ce qui est au delà ne porte pas le nom de matière.»

«Au delà des voûtes célestes, me demanda-t-il encore, y-a-t-il des choses immatérielles ou non?» je lui dis : «Le monde est borné, et son extrême limite est le *Felek al Aflāk*. On donne le nom de limite à ce qui sépare un corps de ce qui l'environne. Lorsque nous nous sommes rendus compte de cette limite, nous sommes obligés de reconnaître que ce qui est à l'extérieur du firmament ne ressemble pas à ce qui est renfermé dans l'intérieur.» Il me dit encore : «Cette substance immatérielle que le raisonnement admet, a-t-elle, à son tour, oui ou non, une limite? jusqu'où s'étend-t-elle? et si elle n'en a pas, comment ce qui est infini, pourrait-il être sujet à l'anéantissement?» (Voir *Safer Nameh* (traduction Schefer), p. 261-262. Les mêmes questions sont examinées dans le divan de Nāṣir (P 28, édition Téhéran).

است ؛ ودلیل بر آنك این عالم را نهایت است آنست که جزوهایش را نهایت است وهرچه مر جزوهای اورا نهایت باشد مر کل اورا نهایت باشد وزمین ازجزوهای این عالم است واورا نهایت است این روی اوکه ما همی بینیم که بهوا پیوسته است نهایت اوست وهر چیزی که بروی از رویهای خویش متناهی باشد بهمهٔ رویها متناهی باشد . وچون درست کردیم که این عالم ازجملهٔ هستها است ومتناهی است لازم آید که هستها متناهی باشد ازبهر آنك این عالم جزوی باشداز کل هستها وچون جزوها را نهایت پیداشد مر کل را نهایت پیداشد . ونیزگوئیم که هرچیزی که مرورا جزو باشد او متناهی باشد ازبهر آنك جزو کم از کل باشد ومرورا بروی کمتری مخالف باشد . وهرکسی که گوید که کل عالم نامتناهی است بضرورت گفته باشد که جزوش متناهی است ، ازبهر آنك صفت جزو مخالف صفت کل باشد اندران معنی که کل نام کلی بدان یافته است وآن معنی از روی کمی ونیستی است ، وچون گفت بضرورت که جزوهای عالم متناهی است اقرار کرد که عالم متناهی است ، ازبهر آنك از متناهی نامتناهی نیاید که ایشان هردو مریکدیگر را مخالف اند ، وهرکه گوید از متناهی نا متناهی آید گفته باشدکه ازگرم سرد آید وازسیاه سپید آید وخردمندان با او سخن نگویند چون محسوس رامنکر شود ؛ واندر مبدعات وهستیء آن گوئیم که اگر مبدعات که لطیف است کرانه نبودی آفریده نبودی وما دانیم که مبدع بابداع آفریده شد ، وهرچه هست شد نه ازهست مراورا نهایت است ازبهر آنك اگربی نهایت بودی مراورا کرانه نبودی وهست شدن اونه ازهست کرانهٔ او بود وآن ابداع است که بابداع کرانه مبدع باشد ، اما مر ابداع را هستی نیست ودور است ازهستی وچیزی . وهرچه اندرعقل أول پیدا باشد از ابداع مرورا نهایت نیست از بهر آنك وهم را سوی پیدا شدن اوراه نیست که او علت همهٔ علتها است ، وگر مرورا علت لازم آمدی سخن اندرین معنی بکناره نرسیدی وهر علتی را نیز علتی پیش ازو نبایستی ، وگر اول علتها علتی نبودی که پیش ازوعلت نبودی معلول پیدا نیامدی . وچون عالم را معلول یافتیم دانستیم که مر

علتها را نهایت است ومران نهایت علتها را ابداع گفتیم وبرهان بر درستیء این قول آنست که مرغی رانی واورا هست دانی ونهایت او بشناسی چه ازکنارهای جسم او وچه ازحد مرغیء اوکه بدان از ستور وچرنده وجزآن جداست ، وچون آن مرغ از توغایب شود پیدا شود تر اینستیء تو ومرآن نیستی ترا نهایتی یابی چنانك مر هستش را نهایت یافته بودی ازیراك لازم شد نیستیء آن مرغ وآن نهایت بود مر هستیء اورا وچون مریك هست هستی راکرانه یافتیم ومرآن نیستی را کرانه نبود دلیلست که نابوده شود همه هستیها وآن گرانه همه هستها باشد . پس درست شد که مرهمه هستهارا کرانه است ، ونیست را کرانه نیست ونیز از حکم عقل لازم آید که مرهمه هستهارا نهایت باشد از بهرآنك هست آنست که بدانندش وچیزی که اورابدانند بروبی از رویهای دانندش ودانش داننده بروی از رویهای اندر آن هست رسد وآن هست ناچاره از آن روی که دانش داننده بدو رسد متناهی باشد وهر که گوید مرهست را نهایت نیست محال گفته باشد ازبهر آنك بی نهایت ناشناخته باشد بذات خویش وجز از ذات خویش ونشاید که چیزی باشد که او ناشناخته باشد هم اندر ذات خویش وهم نزدیك شناسنده دیگر وعقل کل که اول مبدعاتست شناخته جوهر خویش است ذات پاك او وکرد گرفته است شناختهٔ او مر جوهر اورا نا این نام را مستحق شده است پس درست شد که هرچه هست است مرورا نهایتست ونیست را نهایت نیست از بهر آنك نیست را بهیچ روی نتوان شناختن .

صف سیزدهم

سخن اندر چگونگی پیدا شدن مردم

خلاف نیست میان دانایان که قوتهای عالم گسلنده وبرنده نیست وشونده نه ببینند که چیزی آشکارا شود اندر عالم مگرکه همچنانی پیدا شده باشد یا پیدا شود

اندر زمانی دیگر از بهر آنك ممکن نیست ضعیف شدن واسیری شدن قوتهای طبیعی تا با سپری شدن آن نیز پیدا نیاید آن چیز که یکبار پیدا آمد پس روی نیست مر نفس جزوی را باندر یافتن آغاز پدید آمدن مردم جز برین حال که همی پیدا شود ، وچون امروز همی یابیم قوتها طبائع وافلاك وانجم را بزایش مردم پیوسته دانیم که پیدا آمدن مردم بابتدا پیدا آمدن عالم بیك دفعه بودست وخرد مند چون داند که پیدا آمدن عالم باطبائع وافلاك وانجم بیك دفعه بود عجیب نیایدش از آن که جانوران که اجزای این عالم اند با این عالم نیز بهم پدید آمدند وبر عاقل آن واجب است که طلب نکند آنچ اندر یافتن آن ممکن نیست مر عقل جزوی را وآن فعل کلیات نفس وعقل است ونباید طلب کردن آغازهارا تاپیدا شود ومرخردمندرا شرف عقل کلی که محیطست بردم وعاجز است مردم از اندر رسیدن بقوة وقدرت کل خویش . وایزد تعالی اندر آفرینش مردم پیدا کرد است نشان آنکه مرورا راه نیست سوی اندر یافتن ابتدای خویش وآن آنست که مردم نتواند دانستن مر حرکات نفس را اندر فعلهای او کز چیست وچون بر ابتدای حرکات نفس محیط شدن سزاوار نیست بر ابتدای بودش او ناسزاوارتراست محیط شدن وگرکسی گوید که این مردم بسیار ازیك جفت مردم پدید آمدست وبر آن حجت آرد بر آنك گوید ممکن است کزیك جفت مردم فرزندان پیوسته شوند وزندگانی ایشان دراز شود ونسلهای دیگر مردمان پریده شود تاهمه بمیرند چنانك جز فرزندان آن یك جفت مردم اندر عالم مردم نماند وزین روی درست شود که این همه مردم ازیك جفت مردم زاد ست .

معارضه

با او آنست که گویی سبیل اندر چیزهای طبیعی بر تفاوت است وممکن است که همه مردمان ازیك جفت مردم باشند همچنانك بسیاری ازیکی پدید آید اما

نوعی که اورا شخصی نباشد ممکن نیست ونوع راهمتا نیست ونه مر جنس را اندر یگانگی ازبهر آنك شخص بعدد بیشتر از نوع باشد ونوع بعدد کمتر از شخص باشد پس اگر کسی که نوع مردم بشود تابیکی شخص باز آید که اورا همتای نباشد راست کرده باشد مر نوع را با شخص ازبهر آنك نوع یکی باشد وشخص یکی گوید وچون جنین باشد نوع باطل باشد ازیراك شخص بجای نوع ایستاده است وهر چند که شخص بسیار ست نوع لازم است مرورا وگریك شخص علت نوع خویش باشد روا نباشد ازبهر آنك نوع بیش از شخص است چنانك جنس بیش از نوع است پس درست شد که نوع را بر شخص بیشی هست وچون نوع بیش از شخص باشد اندر نوع شخصهای بسیار همیشه یا بد وروا نباشد که یك شخص بیش نباشد وسخن بی خلل آنست که پدید آمدن عالم با آنچ اندروست وبود وباشد بیك دفعه بود که هیچ چیز بر دیگری بیشی نداشت اما اندر حد قوت بود چیزها وبفعل همی بیرون آید وبودن مردم بیك دفعه نه صعب تر از بودن عالم است با این شکل عظیم بیك دفعه چنانك خدای تعالی همی گوید قوله «لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون»[1] همی گوید آفریدن آسمانها وزمین بزرگتر است از آفریدن مردمان ولکن بیشتر از مردمان ندانند .

صف چهاردهم

سخن اندر عالم عقلانی

چون خردمند اندر عالم طبیعی نگاه کند ومرورا مانند طبایع نماید وطبایع را ماند عالم نماید واز شاهد بر غایب دلیل داندگرفتن بداند که عالم عقل ونفس مانده

(1) Chap. 40, verset 57.

باشد بعقل ونفس وعقل ونفس مانده باشد بعالم خویش ومامر عقل ونفس جزوی را چنان همی یابیم که نتوانیم گفتن که اندر عالم طبیعی اندر بر مثال چیزی جای گیر یا از عالم بیرون اند بر مثال چیزی بر چیزی دیگر محیط پس همچنین کوئیم که عقل ونفس کلی اندر عالم طبیعت اند بر مثال چیزی متمکن اندرو ویا ازین عالم بیرون اند بر مثال جرمی محیط بر جرمی دیگر بل گوئیم که نفس وعقل کلی اندراین عالم اند بمعنی بیرون از بهر آنك جای گیر نیستند وافعال وآثار ایشان اندروست وبیرون اند ازین عالم بمعنی آنك اندرین عالم اند یعنی که تقدیر وتدبیر ایشان اندرین عالم است یا چنان اند که اندرون اند وبذات اندرین عالم نا یافته اند یا چنانند کز بیرون اند وبحقیقت نفس وعقل ازین عالم بیرون اند بشرف وجوهر خویش از بهر آنك این عالم کثیف تاریك مر لطیف نورانی را بکار نیاید . ودلیل بر درستیء این دعوی آنست که علم هر چیزی که اندر نفس مردم باشد نفس مردم از اندرون آن چیز باشد که اندر نفس اوست بوقت صورت کردن مرآنرا وچون ازآن صورت پرداخته شود چنان باشد که گوئی آن صورت از نفس بیرون است ، پس همچنین است حال نفس وعقل کلی باعالم که پنداری که اندر عالم طبیعت اند چون بینی که صور تهای بر حکمت اندر عالم پدید همی آید وباز پنداری که بیرون اویند چون بینی کز آن صورتها همی پردازند وهر که پندارد که بیرون این فلك چیزی هست که اورا مسافت است اعنی دوری ونزد یکی غلط پندارد از بهر آنك مسافت از اندرون فلك است وهر چیز که اورا اندرون باشد نا چاره مرورا بیرون باشد وبیرون چیز بخلاف اندرون باشد وچون همی بینیم که این عالم را اندرونست دلیل همی کند که اورا بیرونست وچون اندرونش را مسافت است دلیل میکند که بیرون اورا مسافت نیست بحکم خلاف که میان اندرون وبیرون است ومیان مسافت ونه مسافت . پس اگرکسی گوید از بیرون این عالم مسافت است قول خویش را نقیضه کرده باشد وگفته باشد که بیرون این عالم هم اندرون این عالم است وتا مسافت

نفی نکند بیرون او اثبات نکرده باشد واز فضیلت وشرف جوهر روحانی آنست که چیزهای روحانی را ازحال خویش نگرداند بدان معنی که اندر جوهر روحانی فسادرا راه نیست وآن جوهر کز حد قوت بحد فعل آید عالم روحانی مران را نگاه دارد واز حال فعل باز حال قوت نبردش ازبهر آنك اندر جوهر روحانی اضداد ومخالفت نیست وچیزهای طبیعی فساد پذیرد وگوهرهای طبیعی مر چیزهای را کز حد قوت بحد فعل آورده باشد بحد قوت باز بردش وبریك حال نتواندش نگاه داشتن از بهر آنك اندر طبایع دشمنان ومخالفان اند وهمه اندریك مکانند ومر یکدیگر را زا مکانها بیرون کنند تا حالهای ایشان کردنده همي باشد وجواهر روحانی را بمکان حاجت نیست وبدین برهان عقلی وسخن مصطفی درست شد که عالم طبیعت بجزویات وکلیات خویش اندرون عالم عقل ونفس است بدان معنی که این طبیعیات را مکان وزمانست وازحال خویش کردنده است وآن لطایف را بمکان وزمان حاجت نیست لاجرم ازحال خویش گردنده نیست وآنچ مرورا مکان نباشد اندرین عالم نباشد بحکم عقل ، ودلیل برآنك عالم جسمانی اندر عالم عقل است نه بروی مکان بل بروی احاطت علمی آنست که عقل کل را مبدع حق تمام آفرید وهیچ چیزرا ازو بیرون نگذاشت وگر چیزی از عقل بیرون بودی امروز عقل مرانرا نشناختن وعقل ناقص بودی اگر برو چیزی پوشیده بودی ، پس چون هیچ چیز بر عقل پوشیده نیست دلیلست که همه چیزها بیك دفعه اندر جوهر عقل پدید آورده است مبدع حق وهیچ چیز ازو بیرون نبودست ، وچون عالم طبیعت ازجملهٔ چیزهاست نتیجهٔ این مقدمه آن باشد که عالم طبیعت وعالم نفس اندر عالم عقل است ونباید دانستن که مر عالم طبیعت را نزدیك عالم روحانی مقداری نیست ، دلیل بر درستیء این دعوی آنست که چون میان نفس از نفسهای جزوی ومیان نفس کلی فایده پیوسته شود آن نفس جزوی مر کل خویشتن را جستن گیرد ومعلومات عقلی را از کل خویش طلب کند وآنچ از نفس کلی بنفس جزوی رسد از فواید آن عالم اندکی باشد وبدان

اندك مایه فواید کز آن عالم بیابد مرین عالم را فراموش کند ، وگواهی دهد بر درستیء این قول دست باز داشتن پیغامبران علیهم السلام وحکما از لذات وشهوات این عالم وکرانهٔ گرفتن ایشان از طلب کردن این عالم وگر این عالم را نزدیك آن عالم مقداری بودی نفس جزوی بدان اندك مایه معرفت کزان عالم همی یابد مرین عالم را فراموش نکردی ، وچون درست شد که این عالم را نزدیك شناسندهٔ بعضی از آن عالم مقداری نیست درست شد که جملگیء این عالم نزیدك جملگیء آن عالم سخت بی خطراست وزخاصیت عالم عقلی آنست که همه مسافتها اندرو کنجیده است واوخود نقطهٔ است وهمی پس از بزرگی پنهانست از روی شرف وعلم وزخردی پنهان نیست از روی جسمی وعالم عقلی پای‌دارست وعالم جسمانی نا پای‌داراست وهرچه بدان عالم رسید بر حال خویش بماند نباید کوشیدن تا نفس تو ای برادر چنان شود اندرین عالم که اگر بران حال بمانی ترا روا باشد واین نباشد مگر آن وقت که تمام شوی از بهر آنك ناتمام رنجه باشد هم بدین سرای وهم بدان سرای .

صف پانزدهم

سخن اندر چرائی پیوستن فائدهٔ کلی بمردم بیرون ازدیگر حیوان

گوئیم که فائدهٔ نفس بمردم از آن پیوسته شد که جوهر نفس بر حد اعتدال بود ومعنیش آن همی خواهیم که او غایت لطائف نبود چنانك عقلیست کزو بر تر هستی نیست ونیز بنهایت لطافت نبود چنانك هیولی است کو فروتر لطیفی نیست ، بل کز غایت لطایف فروتر بود واز نهایت آن بر تر بود ومردم اندرعالم جسمانی آفرینش برحد اعتدال یافت وپدید آمدن أنواع حیوانات مر طبایع را پاکیزگی افتاده بود تامردم از آن طبایع پاکیزه شده معتدل گشته آفرینش یافت ودلیل بر درستی

این دعوی آنست که آنچ از جانوران برو طبع خاك غالب بود خاك مراورا سوی خویش کشید تاجز بچهار پای همی نتواند ایستادن ، چون ستوران وددگان وبعضی را طبیعت خاکی چنان قهر کرد که خود پای نیافت تا از خاك توانستی جدا شدن چون کرمان وماران وجز آن وبعضی راطبیعت آتش وهوایی غالب آمد تا بهوا بر پریدند وشرح این حال در کتاب دلیل المتحیرین گفته ایم پیش از ین ومردم که بر حد اعتدال آمدنه خاك مرورا بسوی خویش کشید بچهارستون بر پای باشد ونه آتش اورا سوی خویش کشید تا بپریدی بل که بر قامت الفی پایستاد بروهی چون خرندگان وبروهی چون پرندگان بدوپای دوان وچون میان مردم ومیان نفس کلی بر حد اعتدال نسبت افتاد با او هم گوهر گشت وبهم گوهری نفس کلی مر نفس مردم را دوست گرفت واورا بقوت امر باری سوی خویش خواند واز جوهر خویش مرورا نفقات داد بعلم ناهمچنو باقی ودانا ونورانی وفایده پذیر گشت .

صف شانزدهم

سخن اندر چرائی لازم کردن پیامبران بر خلق اقرار بتوحید باری

پیش از ین گفیتم که نخست حجت از آفریدگار بر مردم عقل است که ایزد اندر آفرینش او نهادست وآنرا عقل غریزی خوانند وآن عقلی است اندر حد قوت وچیزی که اندر حد قوت باشد مرورا بحد فعل نتواند آوردن مگر چیزی که هم ازو باشد وبحد فعل شده باشد ودلیل بر درستیء این قول آنست که همهٔ شاگردان دانایان اند اندرحد قوت از بهر آنك هیچ دانایی نیست که او شاگرد دیگری نبودست ومر شاگرد را جز دانای که بحد فعل دانا باشد دانا نتواند کردن وچون این مقدمه دانسته باشی گوئیم که مر عقل غریزی راکه اندر آفرینش بحد قوتست

عقلی بفعلی آمده بایست تامرورا از حد قوت بحد فعل بیرون آرد وهر پیغامبری اندر زمان خویش از عقل بفعل آمده ناطق شده بود که عقلها را که اندر زمان او بحد قوت بودند بحد فعل بیرون آورد وایزد تعالی مردم را چنان آفریده بود اندرین عالم که حکیم طبایع برو روان بود اندر حالهای او بی مراد او چون تشنه وگرسنه ومحنتهای وبیماریهای کران را از خویشتن باز نتواند داشتن واندر حال بیچارگی بدانچ اندر آن عقل غریزیء او نهادست اقرار دهد وفریاد خواهد از پدید آرندهٔ خویش ورهایش جوید از آنچ اندران افتاده باشد از آفریدگار خویش چنانك خدای تعالی همیگوید قوله « وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه قائماً أو قاعداً فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا إلى ضر مسه[1] » گفت چون بپساود مردم را دشواری بخواند مارا بر پهلو یا نشسته یا ایستاده پس چو آن دشواری ازو باز کردیم بگذرد چنانك گویی هرگز مارا نخواند ستی اندر دشواری وچون این حال مردم اندر عقل غریزی بود کز آفریدگار فریاد خواهد اندر حال ضرورت چون عقل بفعل آمده که رسول دوم بود از کردگار سوی مردم نیامد مرورا سوی آن اقرار خواند که اندر غریزت او بود (د) وآنرا برو استوار کرد تاپیش از آمدن شدت وضرورت آن اقرار بکرد تاهمچنانك ازین دشواری دنیاوی بدان اقرار همی رهایش جوید از دشواریهای آخرتی کلی که بدین اقرار همیشه رهائی باشد وهرکه خدا یتعالی باخلاص بخواند هیچ دشواری نه بیند .

---

[1] Chap. 10, verset 12.

صف هفدهم

سخن اندر آنك هرچه پیغامبر علیه السلام فرمود وخود بکرد بعقل نیکوست وهرچه از آن مر خلق را باز داشت وخود نکرد سوی عقل زشت است

گوئیم نفس شهوانی بد فرمای است ومردم را چیزهای فرماید که فایدهٔ آن همه مر جسد را باشد واز پسند عقل دور باشد چون زنا ولواطت وخواستهٔ مردمان ستدن ومردم کشتن بناحق وجفا نمودن مرکسی را که سزاوار جفا نباشد وفرایض خدای وسنت رسول او بگذاشتن واندرین همه فعلهای بدخوشی مر نفس شهوانی راست وخدای تعالی همیگوید از قول یوسف علیه السلام قوله «إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم إن ربي غفور رحيم[1] » همی گوید نفس فرماینده است ببدی مگر آنك برو رحمت کرد پرور- دگار من چه پروردگار من پوشندهٔ (پوشانیدهٔ) مهربانست وبدین نفس مر نفس شهوانی را همی خواهد از بهر آنك اندرین گناهان که گفتیم خوشی مر نفس شهوانی راست اما بزنا ولواطت نفس شهوانی دو لذت یابد یکی لذت جماع که تمام آن مر ستور راست ودیگرلذت بی فرمانی که بی فرمانی را لذتی هست بدان سبب که بی فرمانی مردم مانند ستور شود ونفس بهیمی چون بی فرمان شود خوشتر باشدش واما بدست باز داشتن پرستش خدای وسنت رسول نفس شهوانی لذت سوی جسد بی فرمانی وبی سالاری کشد وگریختن از کار واجب . واما نفس شهوانی بخواسته ستدن لذت توانگری یابد که جسد او بدان آسوده شود . واما بمردم کشتن نفس شهوانی لذت کینه کشیدن یابد وکامکاری وبی فرمانی . واما بجفا نمودن نفس شهوانی لذت کار بستن خوی بد

---

[1] Chap. 12, verset 53.

یابد که برو پادشا گشته باشد بالذت کینه کشیدن واین همه کارها بنزدیك عقل زشت است ونفس عاقله آنست که علم ودیانت وتوحید او تواند پذیرفتن ونفس سخن گوی تاعلم نپذیرد نفس عاقله نباشد اندر حد قوت وممکن باشد که روزی عاقله شود واکنون باز نماییم زشتیء این کارها سوی عقل وگوئیم که زشتیء زنا ولواطت سوی عقل آنست که هر چیزی که مردم خردمند زشت دارد که کسی با او بکند بعقل چنان لازم آید که او آن کار بادیگر کس نکند وهیچ خردمند روا ندارد که کسی بازن وفرزنداو زنا ولواطت کند ، پس روا داشتن عاقل زنا ولواطت را بزن وفرزند خویش روا نا داشتن عقلست این دوکار ناستوده را پس بعقل واجب آمد فرمان برداریء رسول خدای کردن ودست باز داشتن از زنا ولواطت بجسمانی وروحانی ورسول مصطفی (صل) الله علیه وآله فرمود لا تزنوا فتزنوا نساءکم. گفت زنا مکنید که بازنان خویش زنا کرده باشید یعنی که بازنان شما زنا کنید. اما خواستهٔ مردمان ستدن به عقل زشتست ونا پسندیده از بهر آنك خواسته پادشای مردم است وهیچ خرد مند روا ندارد که اورا از پادشائی او بیرون کنند وزوال پادشائی جسدانی بزوال خواسته است وزوال پادشائی روحانی بزوال علم است وبدانك ناسزا منزلت علم از عالم بستاند وپادشائی تمام عقل راست که بودش دو عالم ازوست ودرویشیء تمام مر ابلیس ملعون راست که مخالف عقلست وهرکرا مال است مرورا اندر جسمانی پایگاه عقل است وچون ازکسی مال او ستدند او درویش گشت وحال او برابر حال ابلیس شد از بهر آنك پیوستگان ابلیس را که اصل دوزخ اند بهیچ روی از رویها اندر آتش کام روایی نیست پس مر توانگررا درویش گردانیدن مانند است بدانك مر بهشتی را دوزخی گردانیدن واین بروی عقل ناپسندیده است. اما دزدی وراه داری وبیداد کردن بعقل زشت است از بهر آنك اندر آن شدن ملك مردم است وهر که بیداد ودزدی روا دارد چنان باشد که روا داشته باشد که عقل نباشد ازیراك او مخالف عقل باشد ومخالف مر مخالف را نیست خواهد وهرکه

عقل رانیست خواهد چنان باشد که خواهد که خلق را ازخدای نفع نباشد دیگر هر که درویش را توا نگر کند بدانچ ورا ملکی دهد برابر آن باشد که مردمی را بعلم وحکمت بصورت معاد رساند وهر که صورت عقل اندریك تن درست تواند نگاشتن همچنان باشد که همه مردم را زنده کرده باشد بدان معنی که همه مردم چون یك مردم اند وهرچه بایك مردم کنی اگر باهمه توانستی همان کردی وهر که خواستهٔ کسان ستدن بناحق روادارد. زوال منزلت امام روا داشته باشد که خواسته دار بحقیقت امام است وآنکس اندر دین ودنیا بغضب کردن با ابلیس لعین برابر باشد وانباز وهر که انباز ابلیس باشد فساد وهلاك همه خلق خواسته باشد چنانك خدای تعالی از ان ملعون همی حکایت کند قوله «قال رب بما اغویتنی لأزینن فی لهم (*sic*) الأُرض ولأُغوینهم أجمعین[1]» گفت ای خدای بدانك مرا بفریفتن بیارا یم مرامت را اندر زمین یعنی که زشت را نزدیك ایشان نیکو کردانم وبفریبمشان بجملگی از بهر آن بود که خدای تعالی مر نیکوکارا نرا بایك تن نیکوکردار خواند باهمه خلق وبدکردار را بایك تن بدکردار خواند باهمه خلق قوله «من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل إنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأُرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً[2]» گفت ازبهر آن نبشتیم بر پسران بنی اسرائیل که هر که یك تن را بکشد بی آنك او کسی را کشته باشد یا اندر زمین فسادی کرده باشد چنان باشد که همه مردمانرا بکشت وهر که یك تن را زنده کند چنان باشد که همه مردمانرا زنده کرد وتأویلش آنست که هریك تن را بجسمانی بکشد بامرتبت دانای غصب کند که آن کشتن روحانی است همچنان باشد که همه خلق را بکشت وهر که زندگیء یك تن به نیکو کرداری با او بجوید تادانائی را اندر دین بر مر تبت

---

[1] Chap. 15, verset 39. Le texte du Coran est : قال رب بما أغويتنى لأزينن لهم فى الأرض ولأغوينهم أجمعين.

[2] Chap. 5, verset 32.

او نگاه دارد زندگیء همهٔ خلق روا داشته باشد وخدای تعالی مرورا مزد بر اندازه نیت او دهد پس ازین روی واجب شد دست از خواستهٔ مردمان باز داشتن مگر حق خویش طلب کردن

اما کشتن مردم بستم سوی عقل سخت زشتست وهیچ خردمند روا ندارد که مرکسی را بی گناه بکشد ولکن واجب است بروی عقل گناه کاررا کشتن تاهر که گناه خواهد کردن چون از آن پادافراه سخت ببندیشد دست از گناه بار دارد واندو آن زندگیء خلق باشد چنانك خدای تعالی همی گوید قوله «ولکم فی القصاص حیاة یا أولی الألباب[1]» همی گوید اندر قصاص مر شما را زندگی است ای خرد مندان وکشتن هم گوشهٔ خویش بی آنك مر کس را ازان توکشته باشد اندر عقل ناپسندیده است

معارضه

اگر کسی باندیشهٔ فاسد خویش چنان اندیشد که پیغامبر علیه السلام بسیار مردم را بکشت که هیچ کس براست او گناهی نداشتید وهمه همچون او مردم بودند

جواب

اورا گوئیم که ببباید دانستن که آن زشت باشد از کنندهٔ آن که مرورا اندران کار زشت مرادی نباشد. نیکو وچون مردی دزد که زاهدی را بکشد شاید دانستن که مراد آن مفسد بکشتن او از دو کار است یکی بازداشتن آن زاهد مرورا از فساد تا از باز داشتن او برهد ودیگر تاخواستهٔ آن زاهد بستاند وبدین هر دو بهانه سخت زشت ونا پسندیده است بسوی عقل اما چون مراد اندر فسادی ظاهر سخت نیکو باشد روا باشد بلك واجب باشد آن فساد کردن چنانك رسول صلی الله علیه

[1] Chap. 2, verset 175.

وآله بابتدای رسالت کافران مکه را بکشت وآن حکمتی سخت بزرگ بود از بهر آنك مراد علیه السلام اندران کشتن (سوی عقل) سخت ستوده بود از بهر آنك رسول علیه السلام مر کافران را از بهر أمر معروف ونهی منکر کشت وطبع وخاصیت عقل أمر معروف ونهی منکر است ورسول الله علیه السلام مر کافرانرا از پرستش تبان غایت منکر است سوی پرستش خدای خواند که غایت معروفست وچون ازو نصیحت نپذیرفتند وبغایت جهل بودند او علیه السلام دانست بنور نبوت که اندر باقی عمر ایشان از یشان بپذیرفتن ایمان صلاحی بخواهد آمدن که بدان راحت ابدی یابند وبر جهل بخواهند مردن ایشانرا بکشت تا بغـایت ناستودهٔ خود برسند ودیگر گروه که زیشان امید صلاح بود بکشتن ایشان عبرت گرفتند واندر ایمان رغبت کردند واز منکر باز گشتند ومعروف را بپذیرفتند ازین نیکوتر مرادی چگونه توان بحاصل کردن که رسول علیه السلام کرد که بکشتن جاهلان چندین خلق را کز روزگار او علیه السلام تا امروز آمدند اندرین عالم وتا قیامت خواهند آمدن بصلاح باز آورد وهر روزی آن صلاح بر فزونست تا بآخر آن صلاح بآخر دهر بکمال رسد واین همچنان بود که کسی صـلاح صد هزارتن نیکو کار بفساد یك تن بدکردار بجوید واین سوی عقل سخت پسندیده است چنانك چون حال بعکس این باشد سوی عقل ناپسندیده باشد وآن آن باشد که کسی صلاح یك تن مفسد بفساد صد هزار مصلح بجوید ازین روی بود که رسول صلی الله علیه وآله بآغاز پیغامبری بت پرستان را بأمر خدای تعالی بکشت چنانك خـدای تعالی فرموده بود اورا قوله «یا أیها النبی جاهد الکفار والمنافقین واغلظ علیهم[1]» گفت ای پیامبر جهدکن باکافران ومنافقان وسطبر دل باش بدایشان، پس از روی نگاه بانی او مر خلق را نهادن قصاص میان مردم تا ازگناه باز باشند ودیت فرمود ومر جراحت را مکافات فرمود چنانك خدای تعالی گفت قوله «وکتبنا علیهم أن النفس بالنفس والعین بالعین والأنف بالأنف

[1] Chap. 66. verset 9.

والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص[1] » گفت بریشان نوشتیم اندر توریت که تن‌را تن بدل باشد وچشم راچشم وبینی‌رابینی وگوش‌را گوش ودندان را دندان وجراحتهارا قصاص ، یعنی همچنان جراحت کنید مران کس را که کسی را جراحت کند . ومر دزدرا عقوبت فرمود بدست بریدن چنانک گفت قوله « والسارق والسارقة فاقطعوا أیدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله[2] » گفت هر که دزدی کند از مرد وزن دستهای ایشان برید مکافات انچ ایشان الفغدنده تارسوا شوند از خدای ورسول او.

ومر زنا کننده را حد فرمود صد تازیانه چنانک گفت : قوله « والزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذکم بهما رأفة فی دین الله[3] » . گفت هر که زنا کند از مرد وزن هر یکی را صد تازیانه بزنید وبر ایشان شمارا رحمت مبادا اندردین حق خدای وخدای مفسدان را وراه زنان راکشتن وبردار نهادن نهاد چنانک فرمود قوله « إنما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الأرض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم وأرجلهم من خلاف[4] » . گفت مکافات آنها که باخدای ورسول او حرب کنند واندر زمین فساد کنند آنست که بکشند شان یا بردارشان کنند یا دست وپایشان مخالف ببرند .

پس رسول این حدها وقصاصها بفرمان خدای بفرمود تا مردم را باز داشت باشد از بی فرمانی وفساد وبجمله هر کاری که آن بظاهر زشت است ومران را بباطن مرادی ومقصودی نیکوست آن کار پسندیدهٔ عقل است وبعکس هر کاری ازین که آن بظاهر نیکوست ومران را بباطن مرادی ومقصودی زشت است آن کار نزدیک عقل نکوهیده است مثال این چنست که اگر مردی را فرزندی دزد ومردم کش وبدکردار باشد وآن مرد فرزند خویش را بکشد فرزند کشتن بظاهر کاری زشت است سوی عقل ولکن چون غرض آنکس بکشتن فرزند خویش صلاح بسیار مردم

(1) Chap. 5, verset 45. — (2) Chap. 5, verset 38. — (3) Chap. 24, verset 2. — (4) Chap. 5, verset 33.

باشد چون صلاح پدرش وصلاح دیگر فرزندان وهمسایگان وجزآن او ازین همه مردمان باز داشته شود کشتن فرزند بدین روی سوی عقل سخت نیکوست . وبعکس این اگر کسی مر دزدی را ومفسدی را نفقات وستور وسلاح دهد بظاهر این نیکویی کردن نیکوست ولکن چون بدانی کز بهر آن همی دهد تا براه مردمان شود ومال مردمان بستاند وبی گناهان را بکشد بدین مقصود زشت آن نیکویی سوی عقل سخت زشت باشد همچنین عفوکردن نیکوست ولکن اگر امیری مر دزدی مردم کشی را که اندروهیچ مصلحت نباشد عفوکند تا او دیگر باره مردم کشد وراه زند بیشتر از آن که کرده بود آن عفو سوی عقل سخت زشت باشد ، بسبب زشتی آن غرض .

پس درست کردیم که زشت داشتن ونیکو داشتن عقل مر کارها را بمقدار مقصودها ست که اندر آن کارها باشد وغرض کارهای رسولان خدای تعالی همه بغایت نیکو است از آنچ فراز آرندهٔ صلاح وخیر ودور کنندهٔ فساد وشر کارهای ایشان علیهم السلام است وهمهٔ پسندیدهٔ عقل کل است وهرچه پسندیدهٔ عقل کل است پسندیدهٔ باری سبحانه است اما تقصیر کردن اندر عبادت از نماز وروزه ودیگر فرایض چون طاعت ولی زمانه وجزآن همه تقصیر ست اندر شکر آفریدگار وتقصیر شکر آفریدگار نا سپاسی است وناسپاسی بعقل زشت است وهر که ناسپاس است مخالف عقل است واز خدای تعالی مستوجب عذابست .

صف هیجدهم

سخن اندر چرائی بهشتی ماندن اندر نعمت همیشه وماندن دوزخی اندر عذاب همیشه

گشتن از حالی بحالی مر جسم راست از بهر آنک حقیقت جسم چیزیست که مرورا جزوهای مختلفست وپذیرندها صفات مختلف است چنانک جسم آن باشد

که مرورا زیر وزبر باشد واین دو جزو مختلف‌اند که جز جسم را این نباشد وهمچنین پیش وپس وچپ وراست همه مر جسم را باشد وصفات مختلف نیز جسم پذیرد چون سیاهی وسپیدی وروشنی وتاریکی وکژی وراستی وجز آن از بهر آنك ترکیب جسم از اجزای مختلف است پس همچنان مرصفات مختلف را پذیر است وعالم جسمانی پذیرای صفات مختلف از آنست که ترکیب او از چهار طبع است که هر یکی از طبایع ضد است مر دیگری را ، لاجرم هرچه اندر عالم جسمانی چیز است از حال بحال گردنده است ، گاهی چیزی ضعیف است وگاهی قوی گاهی خرد وگاهی بزرگ وگاهی نیکو وگاهی زشت وهمچنین احوال مختلف اندرو رونده است واندر عالم بقا که لطیف است مخالفت نیست وواجب نیاید از بهر آنك بودش اورا علت یکی بوده است بی میانجی وآن کلمهٔ باری است وهرچه اندران عالم تخم گشته است بقوت اندرین عالم بفعل همی بیرون آید واندرین عالم آن اصل صورت روحانی بپرورش امامان حق از حال بحال همی گردد تاچون از کالبد جدا شود وبعالم خویش باز رسد آن عالم که اندرو هیچ خلاف نیست وچنان که آنجا رسیدیم بر آن حال بماند ابد الآبدین بسبب بی خلافیء آن عالم ویکتائی آن از اضداد ومخالفان وآن عالم که همی گوییم که نفسهای مردم آنجا باز گردد بدان مر نفس کلی را همی خواهیم که نیکوکارانرا ثواب بی اندازه ازوست وگناه کاران را عذاب بی کرانه ازوست بی آنك هیچ خلاف افتد مران را از بهر آنك هم ثواب نیکوکار وهم عذاب گناه کار ازیك چیزست وآن چیز از حال خویش گردنده نیست ونه این نفس که آنجا رسد نیز هیچ گردش پذیرد آنجا بسبب یکتاییء وبی خلافی آن عالم پس مثاب جاویدان اندر ثواب بماند ومعاقبت جاویدان اندر عقاب بماند . اینست سبب همیشگیء ثواب مر بهشتی را وعقاب مر دوزخی را .

صف نوزدهم

اندر باقی گشتن کارهای مردم وضایع ناشدن نیك وبد نزدیك خدای تعالی

بگواهیء کتاب وعقل بر دانا واجب است مر علم حقیقت را بشرح وبیان بفهم مستجیب نزدیك گردانیدن وراه پرسیدن اندر علم بر شاگرد ببرهان عقلی وآیات قرآن کوتاه کردن تا عالم بنفس خویش مزدومند شود ورنج او مر متعلم را برومند گردد . پس ما گوییم که پیش ازین اندرین کتاب باز نمودیم کز خاصیت عقلست اختیار نیکو کردن واز زشتی وناپسند دور بودن واکنون گوئیم که نیکو داشتن مر نیکورا امر معروف باشد وزشت داشتن مر زشتی را باز داشتن باشد از منکر واین حال بهمهٔ عقلها اندراست وهمهٔ رسولان از خدای تعالی بر استوار کردن این حال دو حال آمد- ند بامر معروف ونهی منکر وهیچ عاقل نیست که چون زشتی بکند لابد بداند که آنچ او کرد زشت است از بهر آنك عقل را بگوا حاجت نیست از بیرون خویش ، ومثل آن چنانست که کسی که او دروغ گوید بسبب کشیدن فایدهٔ سوی خویش یا بسبب دور کردن رنجی ازخویشتن یا بیدادی بکند ومردمان را چنان نماید که او راست گوی وحق گوی است وسوی مردمان چنان باشد بظاهر گفتار که او راست گوی ودادگر است ولکن نزدیك خویش مرورا گواهی نباید که بدان سوی خویش راست گوی شود از بهر آنك عقل دروغ نگوید واو بنزدیك خویش ونزدیك خدای دروغ زن وبیدادگر باشد دروغ وبیداد اندر نفس او نگاری شود که هرگز آن نگار پاك نشود وامروز دانستن او مران دروغ را وبیچارگی اندر ذات خویش که سوی خویش بهیچ حیلت مر خویش را راست گوی نتواند کردن گواهی همی دهد که آن نگار دروغ وبیدادی ازو نخواهد شدن واگر ازین عالم بی توبه بیرون شود آن نگار بیدادی اندر نفس او درد وعذاب گردد وبحسرت وپشیمانی بماند ابد الابدین وگر بوقتی از وقتها اندر حال زندگانی این جهانی گناهان خویش را یاد آرد وزان توبه کند

ونیز بچنان دروغ وگناه باز نگردد ومکافات آن بکار نیکو بکند آن کار زشت از نفس او پاك شود وگر همچنان بی توبه ازین عالم برود اندران رنج جاودانه بماند از بهر آنك تباه کردن آنرا اندران عالم روی نیست چنانك خدای تعالی همیگوید قوله «وحرام علی قریة اهلکناها إنهم لا یرجعون[1]» گفت حرام است بر آن دیه که آنرا هلاك کردیم که ایشان با این جهان آیند. ونیز گوئیم که هر نفسی نگارهای زشت که کرده باشد بدین جهان بدان جهان بیاویزد واندامهای او بران کار بروگواهی دهد. ودلیل بر درستیء این دعوی آنست از روی عقل که مردم بدکرداری بدین اندامها تواند کردن که بر جسم مردم دست افزارهای نفس است وهر که چیزی بخورد دهان وکام او مرورا گواهی دهد بچگونگیٔ مزهٔ آن طعام وگر زنا ولواطت کند فرج او بدان لذت که بیابد مر نفس را خبر دهد وهمچنین چشم بدانچ به بیند گوای نفس است اگر آنچ بیند زشت یا نیکو خبر آن براستی پیش نفس برد وبگوید که چه دیدم، وگر از کسی چیزی بستاند بدست ستاند ودست گواهی دهد مر ذات نفس را که من ستدم وهم امروز این آلتها بانفس مردم خود سخن می گوید وهیچ کس مرین حال را منکر نتواند شدن. پس چرا عجب باید داشتن از آنك روز قیامت همین گواهی اندران نفس بدکردار نگار کرده باشد که اندر هر اندامی ازین اندامها از نفس مردم شاخی است که آن اندام آن فعل بقوت آن شاخ کزشاخهای نفس بدو پیوسته بود، وگوئیم که هر فعلی کزین آندامها بیاید از بد ونیك آن فعل اندر نفس مردم نگار کرده شود وگواست بر درستیء این قول آنچ خدای تعالی همیگوید قوله: «یوم تشهد علیهم ألسنتهم وأیدیهم وأرجلهم بما کانوا یعملون[2]» گفت آن روز گواهی دهند بریشان زفانهای ایشان ودستها وپایهای ایشان بدانچ کرده باشند. پس گوئیم که کارهای مردم اندر نفس مردم نگار شود ونفس نامهٔ گردد نیك وبد نبشته چنانك هم او خود آن نبشته را بخواند وهمه نفسها مران بدکردار را بشناسد از بهر آنك نفسها

(1) Chap. 21, verset 95. — (2) Chap. 24, verset 2.

اندر ان عالم مجرد باشد از کالبد واز تاریکیء طبیعت چنانك خدای تعالی همیگوید قوله: «فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره[1]» گفت هر که همسنگ ذرهٔ اندرین جهان نیکی کند مر انرا ببیند وهر که همسنگ ذرهٔ بدی کند مر انرا ببیند وسخن اندر نیکو کرداران هم چنین است اگر کسی راست گوی وحق شناس ونیکو خواه ونصیحت کار باشد ومردمان مرورا دروغ زن ومبطل وبدخواه وخاین دارند او بنزدیك خویش ونزدیك خدای راست گوی ومحق باشد پس علم او براستی وحق خویش صورت نفس او باشد وبنیکویی صورت خویش مرورا لذتی وشادیٔ وتوانگری بحاصل آید که آن شادی وتوانگری جاوید با او بماند چنانك خدای تعالی گفت اندر صفت بدکرداران ونیکو کاران قوله «إنه من یأت ربه مجرماً فإن له جهنم لا یموت فیها ولا یحیی ومن یأته مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلی جنات عدن تجری من تحتها الأنهار خالدین فیها وذلك جزاء من تزکی[2]». گفت هر که گناه کار به پیش خدای شود مروراست دوزخ که اندرو نه میرد ونه زید وهر که پیش خدای شود مؤمن وکردارهای نیك کرده ایشانرا ست درجتهاء برترین بهشتهای جاوید که جویهای زیرا وهمی رود وجاوید ایشان اندرو باشند آنست مکافات آنکسی که خویشتن را پاکیزه کند. ودلیل بردرستیء این حال ظاهر مردم است که او بدین صورت جسدانی نکو چهره ودرست اندام است شادمانه باشد بدرستی ونیکویٔ خویش وخرمی گذرنده است بگذشتن صورت جسدانی که همه مردم بر یقین است از مرگ خویش وناچیز شدن جسد وهمچنین هر مردم که داند که چهرهٔ او زشت است واندام او ناقص است او همیشه اندوهگن باشد واز دیگر مردمان پرهیز کند وشرم زده باشد ولکن این اندوه گذرنده است بگذشتن زندگانیء این جهانی وشادی وخرمی وخوشی وتوانگری ونیکویی وغم واندوه وزشتی ودشواری (ودرویشی) نفسانی با قیست ببقای نفس ناطقه همه خداوندان مقراند که نفس

(1) Chap. 99, versets 7-8. — (2) Chap. 20, versets 74-76.

*٤

نمیرد وباقی شود اندر عالم علوی پس از جدا شدن از جسد ، واندر عقل چنان لازم است که نفس مردم پس از شناخت توحید باقی باشد از بهر آنك جسدها بنفس زنده است ونفس لطیفست وگر نفس نیز زنده بچیزی دیگر بودی بایستی که نفس مرده یافتیمی وروح ازو جدا شده چنانك جسد بی روح همی یابیم ونیز اگر مر نفس لطیف را روحی روا بودی همچنین ارواح بی نهایت شدی . پس چون حال چنین بود ، واجب آید که ارواح را نهایت باشد یایکی باشد یا هزاران بدو زنده باشند واو خود بذات خویش نامیرنده باشد . وچون آفرینش از دوگونه یافتیم ، یا لطیف یا کثیف ، وکثیف را میرنده یافتیم ولطیف بخلاف آن بود ، دانستیم که لطیف نامیرنده است ، پس ازهر روی زندگیء لازم است پس نفس مردم عاقل نیکو کردار گستاخ وامیدوار باشد که پاداش کار نیکوی خویش از آفریدگار بسرای گار خویش بیابد وایمن وآرمیده باشد از بیم پادافراه که پاداش بدکردار آنست چنانك خدای تعالی همی گوید قوله «یا أیتها النفس المطمئنة ارجعی إلی ربك راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی[1] » همیگوید ای نفس آرمیده باز آی سوی پروردگارت خشنود وپسندیده واندرآی ببیندگان من واندر بهشت من . درست کردیم خردمندرا که کار مردم با قیست .

صف بیستم

سخن اندر نفس که چون پاکیزه شود دیدار او افتدش اندر لطایف واندر بود نیها

گوئیم که مر نفس‌را بذات او اندر دیداریست جزین دیدار چشم ورفتن وایستادنست اورا وگرفتن ودست بازداشتن است اورا وجزآن برابر این فعلها که اندر محسوسات می کند وفعلهای ذاتی او شریفتراست ازین عرضی پس همی نماید که

[1] Chap. 89, versets 27-30.

مر نفس را اندر ذات او حواسیست که این حواس ظاهر مانند است مر آنرا ما-نندگیء دور از بهر آنك بسیار کس است کز مادر نابینا زادست وعلمهای شریف آموخته است چون حساب وهندسه ومنطق وکتاب خدایرا یاد گرفته است وکتب حکما را دانسته است تا نفس او بذات خویش کتابها گشته است واوهمی بیند اندر هرعلمی آنچ مرورا بنمایند ، ودیگر کسان از دیدن آن چیزها که او همی بیند نابینا-اند . پس این حال دلیل کند که نفس را چشمی هست از ذات او ومران چشم را از نفس دانای آموزگار آفتابی هست که چیزهارا بدان چشم ذاتی نفس بنماید بر مثال آفتاب وچراغ که شکل وصورت جسمانی بچشم نگرندگان اندر پدید آرد . وگواهی دهد بر درستیء این دعوی[1] قول خدای تعالی که مر رسول را علیه السلام گفت قوله «یا أیها النبی إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذیراً وداعیاً إلی الله بإذنه وسراجا منیراً[2] » گفت ای پیامبر ما بفرستادیم ترا گوا بر خلق ومژده دهنده وبیم کننده وخواننده سوی خدای بدستوریء او وچراغی روشن . وگروهی از مردمان چنین گونید که چون مردم جهد کند ونفس خویش را از ناشایستها دورکند اورا دیدار اوفتد اندر چیزهای بودنی وخبر یابد از عالم علوی ووحی پیامبران آنست . وماگوئیم که چنین نشاید گفتن که پیمبری بجهد خویش یافتند پیامبران چه وحی ازکردار پیغامبران آنست کزان مراد کردگار عالم بحاصل آید ومراد از خداوند مراد کی توانا باشد جز بدو وبخواست او بحاصل نشود وگر بخواست کسی دیگر مراد خدای بحاصل آمدی آنکس باخدای انباز بودی . وهرکس که باخدای انباز گیرد کافر باشد . پس آنکسها که گفتند پیامبری بجهد بتوان یافتن کافر شدند بقول خدای تعالی که همی گوید قوله «إن الله لا یغفر أن یشرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء[3] » همی گوید خدای نیامرزد آنکس را که با او انباز گیرد وبیامرزد فرود از آن هرکرا خواهد .

[1] Le Texte dit : قول دعوی . — [2] Chap. 33, versets 45, 46. — [3] Chap. 2, verset 20.

پس ما گوئیم که نفس مردم را گرفتن است ویله کردن بذات بیرون گرفتن ویله کردن بآلت چون اعتقاد کردن چیزی ویله کردن چیزی دیگر وچون یاد کردن علمی وازیاد بگذاشتن دیگری واورا نیز رفتن وایستادن است بذات خویش چون رفتن اندر علمی از آغاز او تا بانجام او وایستادنست مرورا بجایهای که از آن کدر بباید بدانستن آن چنانك خدای تعالی همیگوید قوله «کلما أضاء لهم مشوا فیه وإذا أظلم علیهم قاموا» همی گوید هر وقت که روشنایی پیدا آید بروند اندرو وچون بریشان تاریك شود بایستند. وبدین مرکسانی را میخواهد که کتاب خدایرا برأی خویش معنی جویند وبعضی را معنی بتوانند یا فتن واندر ان بشتابند وچون متشابهی مشکل پیش آید برجای بایستاند وفعلهای ذاتی مر نفس را شریفتر است از فعلهای (التی)(sic) عرضی وچون مردم بقوت نفس ناطقه مر نفس شهوانی را بشکند وبچیزهای دنیایی ولذات حسی مشغول نشود نفس ناطقهٔ او قوی شود وچیزها بی تعلیم به بیند از بهر آنك نفس را کار کردن طبع است وچون مرورا از چیزهای طبیعی باز داری واو از کار فرو نشیند بقوت نفسانی چیزهایی به بیند از عالم خویش که آن اندر ذات اوست بر مثال چشم که چون کار او دیدنست هر وقتی که مرورا از علت پاك کردانی چیزهای جسمانی را بی تکلف وبی نمون نمانیده به بیند واین برهانی روشنست خردمندانرا از جسمانی بروحانی.

صف بیست ویکم

سخن اندر آفرینش عالم وبخشهای آنچه موجود است از لطایف وکثایف

هر گروهی را از دانایان چه از حکمای علم دین وچه از پیش روان علم طبایع وچه از رئیسان علم الهی اندر وجود عالم جسمانی سخن است واندر جواهر عالی وصورتهای عقلی اختلاف گرده اند. وما ازجملهٔ آنچ محصول ومراد ومغز سخنها است بیرون کنیم وباز نماییم جونید گان حق را که برین خوان آراستهٔ ما نشینند بادست شستهٔ بآب

پرهیز ومعدهٔ گرسنهٔ طعام وشراب نفسانی گوئیم که آفریدهٔ مبدع حق سبحانه جمله برسه قسم است، یکی ازو فوق الزمان است چون عالم الهی وعقلانی ونفسانی کز روزگار برتراست واورا زوال نیست، دیگر قسمت آنست که مع الزمانست چون عالم جرمانی ونورانی که روزگار را او پیشی وپسی نیست، سیم قسمت آنست که تحت الزمانست اعنی که زیر روزگاراست وآن عالم جسمانی است. پس کوئیم که آنچ زیر زمانست از موجودات هم کاین است وهم فاسد اعنی هست شونده است ونیست شونده از بهر آنك اندر جایگاه بودش ونا بودش است وآنچ بازمان برابر ست از موجودات از کاین است ولکن فاسد نیست وآن افلاك وانجم است که گوهر ایشان فساد وتغیر نپذیرد از بهر آنك صورت ایشان برهیولی جاکولست وطبایع وموالید فساد پذیرد از بهر آنك هیولیء ایشان جاکولست برصورت ایشان، ونیز گوئیم که چون جرمانی میانجی آمد میان عالم عقلانی وعالم هیولانی بدان روی که زآن عالم قوت پذیرنده است وبدین عالم رساننده است همچنان میانجی اند که نه برتراز زمانند ونه از زیر زمان بل که با زمان برابر اند برمیانجی ونیزنه چون عالم عقلانی اند که نه کاین است ونه فاسد ونه چون عالم هیولانی اند که هم کاینست وهم فاسد بلك برمیانجی اند که کاین است وفاسدنیست. وانچ برتر از روزگار است ازموجودات نه کاین است ونه فاسد وآن عالم عقل است که گوهر محض است واندرو کون وفساد نیست البته.

وچون این سخن روشن کردیم گوئیم که قول حکمای دین وپیش دستان از خلق بتأیید الهی اندر کون عالم هیولانی واثبات عالم روحانی آنست که گفتند که مبدع حق محض مر عقل را پدید آورد نه ازچیزی وتمام پدید آوردش بقوت وفعل. دلیل بر درستیء این قول آنست که هر چیزی که بر چیزی دیگر باشد میان این چیز وآن پسین ومیان آن چیز پیشین میانجی باشد که آن چیز باز پسین بدان میانجی از آن چیز پیشین پدید آید آن وقت چون میانجی اندر میان آمد میان این دو چیز تفاوت افتد وباز پسین از پیشین کمتر آید وچون مبدع حق مر عقل تعالی را نه از

چیزی ابداع کرد لازم آید ببرهان عقلی که عقل بغایت کمال وهستی باشد بدوسبب ، یکی بدین سبب که گفیتم که اورا نه از چیزی ابداع کردتا او کمتر ازان چیز بودی که بودش ازو یافت ، دیگر بدان سبب که مبدع حق مرورا ابداع کرد بی هیچ میانجی . وگفتند که مبدع حق صورت همهٔ موجودات از جسمانی وروحانی اندر گوهر عقل کرد آورد گفتند کز عقل گوهری دیگر بانبعاث پدید آورد بی زمانی حسی ووهمی . وفرق میان ابداع وانبعاث آنست که انبعاث مر چیزی را باشد که او نه اندر مکان وزمان باشد ولکن پدید آینده باشد از چیزی دیگر وابداع چیزی را باشد که او نه اندر مکان وزمان باشد ولکن نه از چیزی پدید آمده باشد . پس آن مبدع که از چیزی نبود بغایت کمال آمد واین منبعث که چیزی بود او بدرجهٔ کمتر آمد ، چنانك اندر حکم عقل لازم است . پس آن منبعث بفرمان مبدع حق نگاه کرد اندر فضیلت وشرف عقل اول ورغبت کرد بتمامی که اندرو دید رغبتی ممکن نه ممتنع ونامکن از بهر آنك نفس کلی بقوت چون عقل کلی بود ازیراك وجودش ازو بود وچیزی که بقوت چون باشد وهم از ان چیز زیادت پذیرد ممکن باشد که بفایدهٔ گرفتن از چیز تمام روزی بتمامیء او رسد وهمچنو شود

وگوئیم که معلولات برسه بهر است اعنی چیزهای که بودش او را سبب باشد ، یکی ازو آنست که بهمهٔ رویها چون علت خویش نباشد ، ودیگر آنست که هیچ روی چون علت خویش نشود، وسدیگر آنست که بروی چون علت خویش نباشد وبروی نه چنو باشد . اما آن معلول که بهمهٔ رویهای چون علت خویش نباشد آن نطفهٔ حیوانست وخایهٔ مرغان که چون از اصل خویش یاری یابد بپروردن روزی حیوان گردد از مردم یا مرغ یا جزان . واما آن معلول که بهیچ روی چون علت خویش نگردد آن آب ودی وآب مذی حیوانست که معلول حیوان است وهرگز چون حیوان نشود وچون در که معلول درودگر است وهرگز چون درودگر نشود . اما آن معلول که بروی چون علت خویش باشد وبروی نباشد آن چون روز است که

او معلول آفتا بست وبدانچ روشنائی دارد همچنون آفتابست ولکن ازو نور بیرون نیاید وفعلها چنانك از آفتاب بیرون آید ، پس روز بیك روی چون آفتابست وبدیگر روی چنو نیست . پس نفس از آن معلولاتست که بهمهٔ رویها چون علت خویش نباشد از راه تمامی قول حکمای شرعی اینست . پس چون نفس کلی از جملهٔ معلولات بدین صفت بود ونظر کرد اندر عقل ممکن نبود که بفایدهٔ گرفتن ازو همچنو تمام شود طلب تمامی کرد وتمامیء خویش را پدید اندر پدید آمدن خداوند قیامت علیه أفضل السلام ، ودانسته شد مر نفس را که وجود قیامت نباشد مگر آنگاه که دورهای پیامبران بگذرد وبشناخت که دورهای پیامبران جز نبودش خداوندان تأیید نباشد وخداوندان تأیید نباشد تا پاکیزه کردن نباشد مر نفسها را از راه تعلیم وپاکیزگی نباشد از راه تعلیم تاجویندگان نباشد حقائق را وجویندگان نباشد تاخداوندان طلب کردن حق نباشد واین همهٔ درجات نباشد تا فایدهٔ گیرندگان مؤمن نباشند ومؤمنانرا یقین نباشد تامقدران نباشند که نخست حق را بقهر پذیرفته باشند ومقدران نباشند تاکسی نباشد که تکلیف پذیرد وتکلیف پذیرنده آن باشد که اگر بیاموزندش نتواند آموختن چون مردم که اگر باموزیش علم بیاموزد وچون ستور که نتواند علم آموختن که مکلف نیست وتکلیف نباشد جز آنك بنخست درجه مهمل باشد اعنی گذاشته بی علم ومردم مهمل نباشد تاحیوان نباشد وحیوان نباشد تانبات نباشد ونبات نباشد تاگوهرها گذارنده وناگذارنده نباشد وجواهر نباشد تاطبایع نباشد وطبایع نباشد تا عالم نباشد وعالم نباشد تاهیولی وصورت نباشد ، پس آغاز کرد اندر صنعت وحاصل کردن قیامت که اول اندیشهٔ نفس آن بود از هیولی وصورت که آخر اندیشهٔ او آن بود واین معنی قول حکما است که گفتند اول الفکرة آخر العمل واول العمل آخر الفکرة گفتند آغاز اندیشه پایان کارکرد باشد وآغاز کار پایان اندیشه باشد وبو محمد قتیبی [1]

---

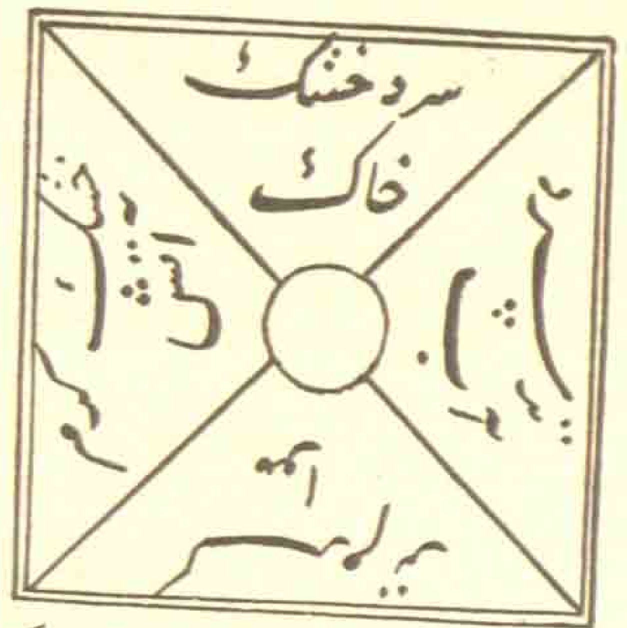
[1] Il veut dire Ibn Qotayba (276/889). Voir «Adab al Kātib» p. 4, édition Le Caire 1346/1927.

اندر کتابی که آنرا ادب الکتاب خوانند گفته است که کسی باشد که این بداند تاباموختن این حاجت آیدش ولکن نابینایان از روشنائی آفتاب چه آگهند .

ونزدیك حکمای شریعی (*sic*) چنانست که خود عالم هیولانی از سه حال بود ، نخست از حکمت مبدع حق کز آن صورتهای مجرد وگوهرهای عالی پدید آمد وآن فعل مبدع حق است وفعل مبدع حق همه کار کنانند وکار ایشان را پذیرندگان واجب نیاید ونه جایگاه وجای فعل ایشان طبیعت کلی است که آن اصل بودش عالم هیولانی است وفرعهای آن اصل دو نوع اند یکی هیولی ودیگر صورت کز ایشان این عالم هیولانی پدید آمدست ویذیرندهٔ فعل عالم هیولانی این صورت مردم است که پذیرای آثار عقل ونفس است تا بآخر کار صورتها مجرد کردند چون فعل باری ، پس گوئیم که قسمت اول از وجود عالم هیولانی باز بستست بحکمت مبدع حق ، وقسمت دوم وجود عالم باز بستست بتمام شدن نفس ورسیدن بدرجهٔ عقل ، وقسمت سوم از وجود عالم باز بستست بوجود خداوند قیامت ، پس ابتدای هیولی وصورت که پدید آمد آن بود که نفس تمامی خویش طلب کرد واز ان طلب جنبشی وهمی پدید آمد وچون آن جنبش از جوهری عالی بود اثر از آن جنبش گوهری سفلی بدید آمد وچون آن جنبش پدید آمد ازو حرارت پدید آمد وچون حرارت بغایت رسید غایت او برودت آمد وچون برودت اعنی سردی بغایت رسید ازو تری پدید آمد همه جدا جدا وچون تری بغایت رسید ازو خشکی پدید آمد ومعنی آنچه گفتیم که این چیزها جدا جدا پدید آمد آنست که همه باید که این چهار طبع جدا جدا صورت شود اندر نفس خونندهٔ علم حقیقت . وقول حکما آنست که اثر ابداع لطیفتراست از گوهر مبدع اعنی که نفس کل کمتر ست از عقل کل که او اثر ابداعست وهمچنین گوهر نفس کلی شریفترست از اثر آن که مبدأ عالم هیولانی است آن هیولیء مطلق که اورا هیولیء اولی گونید وآغاز هیولی از طاعت کردن نفس کل پدید آمد از آن علت که گفتیم ، ووجود صورت که مبدأ دوم

است از افاضت الهی پدید آمد که عقل بنفس رسانید بفرمان مبدع حق. وبدین قول که گفتیم پیدا کردیم که نخست هیولی بود آنکه پس از آن صورت بود ودلیل بر درستیء این قول آنست که امروز صورتها را نفسهای جزوی وهیولها همی پدید آرد وچون نگاشتن درودگر مر صورت در را برچوب وبساختن انگشتری که صورت انگشتری را بر سیم ، پس مر مبدأ اول را علت هیولانی خوانند ومبدأ دوم را علت صوری خوانند . پس نفس کلی بافاضت عقل گویی از جود باری از پس هیولیء نخست آن چهار طبع مفرد را کند را اندیشهٔ نفس کلی صورت شد بهشت قسمت کرد وهر یکی را از آن بدونیمه کرد . گرمی را بدو بخش کرد یك بخش ازو بخشکی پیوست وزو گوهر آتش آمد ودیگر بخش ازو بتری پیوست وزو گوهر هوا آمد . ومر تری مفرد را بدو بخش کرد یك بخش ازو بسردی پیوست وزو گوهر آب آمد ودیگر بخش ازو بگرمی پیوست وزو گوهر هوا آمد . ومر سردی مفردرا بدو بخش کرد یك بخش ازو بخشکی پیوست وزو گوهر خاك آمد ودیگر بخش ازو بتری پیوست وزو گوهر آب آمد . ومر خشکیء مفردرا بدو بخش کرد یك بخش ازو بگرمی پیوست وزو گوهر آتش آمد ودیگر بخش ازو بسردی پیوست وزوگوهر خاك آمد . وگفتند حکما کزین چهار طبع دو کار کنانند ودو کار پذیرانند . وآن دو کارکن گرمی وسردی اند وآن دو کار پذیر تری وخشکی اند وآن دو کارکن یکی کارکن مهتر است ودیکر کارکن کهتر است . وزین دو کار- پذیر یکی کار پذیر مهین است ویکی کار پذیر کهین است ، اما کارکن مهین گرمی است وکارکن کهین سردی است ، وکار پذیر مهین خشکی است وکار پذیر کهین تری است وگرمی کارکن سبکی است وسردی کارکن گرانی است وخشکی کارپذیر زودیست وتری کار پذیر یست پس گوهر آتش مرکب است ازکارکن مهین که گرمی است واز کار پذیر مهین که خشکی است وز دو فعل ایشان یکی سبکی ودیگری زودی اثر دارد بدین سبب از دیگران لطیف تر وشریفتر وعالی تر آمد وکنارهٔ عالم گرفت .

وگوهر هوا مرکب است از کارکن مهین که گرمی است وکار پذیر کهین که تریست ازین سبب یك سرش بکارکن مهین پیوسته است که آتش است ودیگر سرش بکار پذیر کهین پیوسته است که آبست وخود اندرین دومیانه بایستاد . وگوهر آب مرکب است از کارکن کهین که سردیست وز کار پذیر کهین که تریست وز فعلهای ایشان که تری وگرانی است اثر دارد . وگوهر زمین مرکب است از کارکن کهین که سردی است وزکار پذیر مهین که خشکی است واز فعل ایشان که گرانی وزودیست اثر دارد ، پس این رکن که اندرو زودی بود که زمین است مرآن رکن سبك را که آتش بود ببرتر درجتی برد وآن سبك مر آن کران را که زمین بود بفروتر حدی آورد وبجمله این کارکنان وکار پذیران بهم کوشکی وخوشاوندیء یکدیگر پیوسته اند چون گرمیء بآتش باگرمی هوا وتری هوی با تریء آب وسردی آب باسردی زمین وبآخر درجتی خشکی زمین بماند چنانك اول درجتی خشکیء آتش مانده بود ، پس خشکیء زمین را خشکیء آتش پیوست واین بستهارا بشکل بیرون آوردش تا آموزنده‌را تصور کردن آسان باشد .



وببباید دانستن که هر بودش کز طبایع پدید آید ازجهت هم کوشکیء این رکنها باشد وپیوستگیء ایشان بیکدیگر وهر فسادی وپراکندگی که اندر زایش عالم پدید آید از جهت دشمنی ونادر خوری این رکنهاست که دارند از یکدیگر ، وزآن سبب که علت بودش عالم این بود که گفته شد ازگفتار حکما ، گوئیم که اول زایش کز عالم پدید آمد گوهرهای ناگذارنده بود ونهایت او بشرف با قوت سرخ است ، پس مادتی دیگر پدید آمد از نفس کلی بر طبیعت کلی وحاصل این شرف آنست که غذای مردم است وآن گندم است ، پس مادتی دیگر پدید آمد از نفس کلی بر طبیعت کلی اندر عالم هیولانی وآن حیوان بود که اصل او بشرف مردم است وچون مردم آخر آفرینش آمد ونور نفس

بشخص مردم برسید آن نور بعکس بازگشت وپیوسته شد بکلیت خویش این نفس جزوی بباز گشتن آن نور وز نفس کلی قوتی دیگر بپذیرفت وآن قوت نفس منطقی بود که آن از عالم روحانی اثر است وحاصل لطافت است واول اندیشهٔ نفس کلِ است که بآخر عمل او پدید آمد ومر مبداء سیم را که نورها از نفس کلی بدو پدید آمد علت فاعله خوانند ونهایت این همهٔ حاصلها بوجود خداوند قیامت باشد وانرا علت متممه خوانند که عالم بدو تمام شود ، پس نزدیك حکمای شریعی وعلمای طبیعی آنکسان که اندر علوم الهی واسرار پیغامبری شروع کردند سخن آنست کز مبدأ عالم هیولانی چهار چیز واجب آید یکی هیولی ودیگر صورت وسدیگر فاعله وچهارم تمام ونزدیك حکمای شرعی وعلمای علوم الهی چنانست که پدید آرندهٔ بودش وگوهر وروا داشتن اثبات عالم ایزدست سبحانه وکارکن اندران نفس کل است وفاعل تدبیر فعلش طبیعت کلست وطبیعت کل قوتی است از قوتهای نفس کل که مشرفست بر عالم هیولانی ونگاه داراست مر نوعها وصورتهای او واندازهارا وتفاوت فعلها عالم را بازبست بطبیعت است وجملگیش را بازبست بنفس کلیست بدان معنی که بمیانجی نفس کل پدید آمد عالم از فرمان مبدع حق ، مثال این چنان باشد که گویی پدید آرندهٔ گوهر سیم ایزد است وفاعل انگشتری زرگر است وآنك انگشتری را کار بندد خداوند انگشتریست پس آن انگشتری کز نفس کلست وخداوند انگشتری طبیعت کلست .

معارضه

اگر کسی گوید که عالم هیولانی خود از نفس پدید آمد واز طبیعت کلی ، جواب اورا گوئیم که نخست بباید شناختن که علم بر چند رویست ، تا سخن بر بصیرت باشد . وچون مامر عالم هیولانی را که حاصل آفرینش ظاهرست شش جانب یافتیم که عین عالم هفتم آن بود ، دانستیم که فعل بر هفت روی لازم آید ،

نخست ابداعی وآن عقل اولست هستی نه از هست ، ودیگر انبعاثی چون نفس کلی هستی از هستی دیگر ، وسدیگر تکوینی اعنی باشیدنی چون افلاك وستارگان ، وچهارم چون طبایع چهارگانه ، وپنجم زایشی چون زایشهای عالم کزطبایع پدید آمد ، وششم تناسلی چون فعل کز میان نروماده پدید آمد ، وهفتم صناعی چون صنعتها که مردم کند . پس فعل مبدع حق ابداعی است وانبعاثی ومبدع حق فعل زمانی نکند که فعل زمانی را آلت ومادت باید ومر عالم را ابتدای زمانی نیست ولکن ابتدای فکری هست اورا ومبدع حق دوراست از اندیشه واز صفت اندیشندگان هم کلی وهم جزوی تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا ، ایزد تعالی مران مؤمن مخلص را بر حق نگاه داراد که این سرهای لطیف وسخنهای شریف را که اندر کیفیت کون عالم مرکب وبسیط بگفتیم از اسرار حکما ومحققان نگاه دارد .

صف بیست ودوم

سخن اندر واجبی عمل شریعت وحجت برآنك روانیست دست از آن بازداشتن

بباید دانستن که ظاهر شریعت پیامبران برابر است با عالم جسمانی از بهر آنك عالم جسمانی صورتهای مخالف است وظاهر کتاب وشریعت مثلها وکارهای مخالفست ، چنانك یکی طاعت نماز است بشکلها متفاوت از ایستادن وخسبیدن وسر بر زمین نهادن وجز آن ، ویك طاعت روزه است که طعام وشراب ناخوردنست وجماع ناکردن بروز ، ویك طاعت بمکه شدنست بزیارت خانهٔ سنگین واین همهٔ چیزهای مخالفست ، چنانك از عالم یك چیز آفتابست بدان روشنی وگرمی ، ویك چیز آبست بدان سردی وتری ، ویك زایش عالم درخت است پای بزمین فرو برده واستوار ایستاده ، ویکی زایش

مرغست که بر هوا برد واین اثر همه مخالفست ، وترکیب عالم از چهار طبع است مخالف بظاهر وبباطن موافق ، وترکیب دین از چهار چیز مخالفست بظاهر وبباطن موافق ، چون کتاب وشریعت وتاویل وتوحید وهمچنانك از آن چهار طبع عالم سه طبع همیشه پیداست وبی میانجی یا فته است چون خاك وباد وآب ویك رکن او که آتش است نایا فته است مگر بمیانجی آن سه یار دیگر ، آن چهار رکن دین نیز سه یا فته است چون کتاب وشریعت وتأویل ویکی نایافته است چون علم توحید مگر بمیانجیٔ این سه یار او که گفتیم . پس پیغامبران علیهم السلام این علمهای فرودین از کتاب وشریعت وعمل ساختند تا خلق ازین راه بعلم وحدانیت رسند که نور علم وحدانیت از بزرگواری ولطـافت چنانست که اندرو جز بمیانجیان نتوان رسیدن وپیغامبران علیهم السلام بیافتن آن نور بر خلق پادشائی یافتند وخلق بدان نور مر ایشانرا کردن داده شد ، نه بینی که خدای تعالی اندر حدیث موسی بر سبیل مثل مر رسول مصطفی را علیه السلام میگوید قوله : « وهل أتاك حديث موسى إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إنى آنست ناراً لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى[1] » .
همی گوید چه آمد بتو ای محمد حدیث موسی که آتشی دید پس گفت مر اهل خویش را که باشید که من آتش دیدم مگر از آنجا پارهٔ بشما آرم یا راه راست بر آن آتش بیابم ، وتاویل این آیت آنست که موسی علیه السلام آن آتش اندر نفس مقدس خویش دید وآن آتش نور توحید بود که مرورا بدرفشید وبدانچ مراهل خویش را گفت بباشید آن خواست که هم برین دین واین طریقت که هستید بباشید تامن ازین نور که مرا درفشید خبری توانم یافتن که بشما رسانم وشماومن راه راست یا بیم واین راه اندردین گفت که بیابیم نه اندر دنیا ، اگر او آن آتش بچشم سردیده بودی ایشانرا بنمودی چه آتش را بشب هر که بصر درست دارد بتواند دیدن واگر او آن آتش بچشم سردیده بودی کسی را توانستی فرمودن تا بنگرد که آن آتش

[1] Chap. 20, versets 8-9.

چیست ، ولکن آن آتش نور توحید بود که موسی علیه السلام مرانرا بچشم بصیرت بدید ونتوانست بکسی نمودن بی میانجیء کتاب وشریعت وعمل چنانك آتش دنیای روی ننماید مگر بمیانجیء چیزی که از آب وخاك رسته باشد واندر هوا پرورده شده باشد ، پس هر که مر کتاب وشریعت وعملرا دست باز دارد البته مرجان او نور توحید را نتواند یافتن همچنانك اگر کسی گوید که من بهیچ چیز کز آب روید واز خاك یاری نخواهم برجستن آتش آنکس البته بآتش نرسد وفایدهٔ آتش ازو بریده گردد وچون آتش طبیعی که اورا هیچ دانش نیست جز بمیانجیان که با او آشنا اند همی روی ننماید علم توحید سزاوارتر که روی ننماید جز بدان کسی که سپس فرمان آشنایان او برود از پیامبران علیهم السلام . پس هر که کتاب خدایرا وشریعت رسول را وعمل وطاعت را بیشتر کار بندد علم توحید سوی او روشن تر شود همچنانك هر که هیزم بیشتر جمع کند روشنی وگرمی از آتش طبیعی بیشتر یابد .

صف بیست وسوم

سخن اندر هویت مبـــدَع حق

گوئیم بر اندازهٔ طاقت بندگیء خویش اندر توحید نه بر اندازهٔ حقو قمندیء او که مبدع حق دور است از هویت ونا هویت از بهر آنك هویت مر عقلرا ست که هستیء حق اورا است ونا هویت مر ابداع راست که خود مبدع حق است بر عقل اول ، وعقل اول بدلیلی هستیء خویش ونیستی ابداع مر مبدع خویش را بشناخت واین هر دو صفت از پدید آورندهٔ خود دور کرد ، وعقل بشناختن هستیء خویش هویت آفریدگاررا از هست ونا هست دور کرد ، نه بدانك آنچا هویتی یا ناهویتی موجود یافت بیرون آنك عقل پیدا کرد از هستیء خویش که هویت

مبدع حق نه چون هویت هستهاست ونه ناهویت مبدع حق باهویت نیستهاست ، بلك شناختن مبدع حق آنست که نفی کنی هویات را وناهویات را ازو سبحانه وتعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً ، وگر مبدع حق را بهویت اعتقاد کردی مرورا ما ننده کرده بودی بهستی بخویش وگر عقل مبدع را بناهویت اعتقاد کردی ما ننده کرده بودی مرورا به نیستی بابداع وگر عقل بهستیء خویش درست کردی آفریدگار خویش را وهستی مر عقل را بود ، پس ازین قیاس مبدع حق خود عقل بودی ، ونتیجهٔ این سخن آن آمد که کسی گوید آفریده خود آفریدگارست ، واین محالست . وگر عقل هویت مبدع حق نیستی ابداع درست کردی این خود چون شایستی بودن درست کردن از جهت نیستی ، واین قسمت محال تر ست از قسمت نخستین وآنك عقل کل بدان خاصه است از همه آفریدها آنست که علت او با او یکی است بی هیچ جدایی وآنك بیرون هویت محض است که عقل بدان یکتاست آن افاضت عقلست بر نفس کلی بفرمان مبدع حق ومبدع حق منزه است وپاکست از همه هویتها وناهویتها . باز نماییم بیان قول خویش که چرا هویت از مبدع حق نفی کردیم وگوئیم که هر هویتی که همی یابیم اندر عالم مرآنرا علتی هست وهیچ چیز از عقل شریفتر ولطیفتر نیست ، وهویت او بعلیت او پدید آمدست که آن علت امر مبدع حق است وآفریدگار را علت وجود نباید چون علت واجب نباید روا نباشد که مرورا جل وتعالی هویت گوئیم . وچون علت هویت که معلولست ناهویت باشد که ابداعست وباز گوئیم که ناهویت را که علت است هویتی باید چنان باشد که گوئیم مر علت را علت باید یا علت علت معلول باید واین محالست ، پس گوئیم که مر هویت را نهایت تا بعقلست وناهویت را نهایت تا بامراست وبرتر از هویت وناهویت لازم نیاید بدین برهانهای عقلی که گفتیم وایزد تعالی برتر است از علت ومعلول واز هویت وناهویت جل وتعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً .

صف بیست وچهارم

سخن اندر الله که بزرگتر نام خدای است تعالی

بدانید که چهار حرف که اندرین نام بزرگ است دلیل است بر چهار اصل روحانی وجسمانی که پایداریء همه آفریدگان از روحانی وجسمانی بدانست از فریشتگان نزدیك گردانیده وبندگان نیك وهر حرفی ازین حرفها معدنست مر خیرات دوجهانی را چون الف کزو برابر عقلست که او معدن تایید است ولام کزو برابر نفس کلست که معدن ترکیب است وچون لام دیگر کزو برابر ناطق آید که معدن تالیف است وچون ها کزو برابر بیانست از اساس که معدن تاویلست ، برابر حرفهای نام خدای بامعدنهای خیر اندردو عالم . واین چهار معدن روحانی برابر است باچهار معدن جسمانیء طبیعی کز طبیعت کل پدید آمدست وقوام جسمانیان بدان است چون آتش که معدن گرمی است وچیزها را لطیف گرداند وهوا معدن بیرون آوردن وترکیب کردن چیزهاست وآب معدن کرد کردن وسرشتن است وزمین معدن نگاه داشتن وبسیار گردانیدن است وبزرگ کردن ، واگر خردمند بنگرد اندر آفرینش طبایع وچگونگیء نهاد این چهار رکن عالم مر نام الله اندرو بآفرینش نبشته بیند چنانك بیند مر آتش را که سوی بالاهمی کشد بی هیچ کژی وثانی چون الف آن الله ولام اول را برابر هوا بیند از بهر آنك هوارا دوکناره است یك کناره اش بآتش ودیگر کناره اش بآبست وهمچنین لام دیگر را بیند که چون آبست میان دو اندازه از درازی وپهنی وهارا بیند که کرداست برابر زمین وآرام جای جانوران بر زمین است که او از نام الله بمنزلت ها است ، وهمچنین معدنهای روحانی چهارگانه که یاد کردیم مانده است بچهار رکن طبایع از بهر آنك عقل کل مانندهٔ آتش است که مر نفس را گرم کند بدانچ از روی تمامی بر رسیدن بثواب ابدی اندر نفس از عقل

پدید آید وعقل لطیف کند نفس منطقی را تا اورا از حدقوت بحد فعل آردش واز دائرهٔ طبیعت بیرون بردش . وهمچنانك عقل نهایت است مر آن چهار اصل بزرگ را آتش نهایت است مر چهار رکن عالم را وهمچنانك آتش پیدا نشود مگر بگوهری فرود ازو که مرورا بپذیرد عقل نیز پیدا نشود مگر بگوهر نفس که فرود ازوست که مرورا بپذیرد واز آتش برتر اندر آفرینش فلك قمر است که بسته است از افراز او وفلك قمر که برتر از آتش است بیرونست از صفات این چهار طبع که زیر اوست همچنین برتر از جوهر عقل کلی بسته است کلمت ایزد که بیرونست از صفات همهٔ موجودات که هستیها است از روحانی وجسمانی وهمچنانك با آتش هیچ چیز توانایی ندارد وازوست صلاح زندگی ورسیدن چیزهای خام همچنین بتأیید عقل اولست صلاح دین خدای ونظام دوجهان ، ونفس کل مانده شد بهمهٔ رویها به هوا از بهر آنك از نفس کل است بیرون آوردن پیامبران واثر دادن از تأیید اندر نفوس ایشان ، واز نفس کل است بیرون آوردن عالم طبیعت واثر کردن اندر عالم تا عالم صورتهای طبیعی بپذیرد وازچهار رکن عالم بهوا به بیند رکنها وصورتها را وهمچنین بنفس کلی ببینند پیامبران صورتهای عالم را وهمچنانك هوا تاریکی وروشنائی پذیرد نفسها از نفس کلی بهری هدی پذیرد وبهری ضلالت وهمچنانك بهوا بود اعتدال زندگی وفساد آن همچنانك بأثر نفس کلی بود صلاح نفس منطقی وبزوال اثر او بود فساد نفس منطقی وهمچنانك از هوا خلق عالم بیماری وتن درستی پذیرد از اثر نفس کلی نفسهای منطقی بهرهٔ ثواب پذیرد وبهرهٔ عقاب . پس گوئیم که نطق مانده شد بهمه رویهای بآب از بهر آنك از نطق است جمع کردن حکمتهای الهی اندر عالم طبیعی وز نطق بود سرشتن علمهای شریعی که موافق بود مردمان دور را وز آب بود موجها که خلق بدان هلاك شوند همچنین از ظاهر نطق پدید آید موجهای اختلاف که هلاك نفسهای منطقی بدان باشد وصلاح آب اندر پوشیده بیشتر از آنست که اندر ظاهر است همچنین صلاح حکمت شریعت پیامبران اندر ذهن وتمیز بیشتر از آنست

که اندر ظاهر شریعت است از بهر آنك ظاهر شریعت موافق جسدها ست وباطن او بتمییز کردن موافق ارواح است وآب را خاصیت آنست که همیشه از آن کنار که لطیف باشد سوی بالاشود وآنگاه بدان معدن خویش آید بی درنگ همچنین نفس ناطقه همیشه ببالا همی شود تا نصیب خویش از نفس کلی بپذیرد وباز مران نصیب را کثیف کند وبدان دهد که زیر اوباشد چنانك پیغامبران علیهم السلام کردند ، ونفس ممیزه مانده شد بزمین از همه رویها ومعنی نفس ممیزه جدا کننده باشد بدرا از نیك واز نفس ممیزه بود نگاه داشت مر نفسهای منطقی بر دین خداوند شریعت وتأویل متشابهات تا شریعت بر مردم استوار شود وصورت معادی بعلم آلهی وبعمل شریعی تمام کردد بر مثال نگاه داشت زمین وتمام کردن او مر چیزهارا واز نفس ممیزه بود پدید آمدن نوعهای بیان اندر دین خدای همچنانك از زمین بود پدید آمدن صورتهای جسمانی وهمچنانك آب وهوا وآتش اندر زمین پنهان شوند تأیید عقل کلی وتوفیق نفس کلی وتعلیم نطق اندر نفس ممیزه جمله شوند .

وآغاز این چهار حرف الله از الف است که او از حساب یکی است همچنانك آغاز چهار از یکی است وآنجامش بیکی است از بهر آنك چون بهمه چهار را چون یکی ودو وسه وچهار جمله کنی ده بود ویکی یکی بباشد اندر ذات خویش پس چنانك آغاز وآنجام چهار بیکی است آغاز وآنجام این چهار حرف الله یکی است بدانچ آغازش الف است وآنجامش آن الف است که آخرها است . ومعنی پوشیده اندرین باب آنست که علت این چهار اصل که گفتیم بوحدت ایزد است وهمچنین آغاز چهار ارکان از طبیعت که او قوت فاعله است اعنی کارکن وانتهای آن اشخاص است که جزو نپذیرد واندر هر شخصی دلیل ده موجود است که از ذات خویش پدید کند وآن گوهر آن چیز است که برگرفته است مرنه عرض را که سوی اهل علم منطق آن نه عرض دانسته است پس هر چیزی بدین شرح که گفتیم آغاز آن یکی است وآنجامش یکی است همچنانك الله را اول یکیست که الف است وآخرش

یکیست که الف است باخر حرفها اندر پس موافق آمد شمار از جهت آفرینش ونظم عالم تا تالیف این نام بزرگ ولام والف که بهم آری حاصل از وکلمت نفی باشد وآن لا باشد وچون لام دیگر را با هاکرد آری ازوکلمت اثبات آید وآن له باشد ومشار باشد یعنی که روحانیان نا مشارند چون لا وآن عقلست ونفس کلی ، وقوت نطق وتمیز چون له بود یعنی مشار ، پس آن دو نا مشارند واین دو مشاراند وایزد تعالی جل ذکره نه مشار است ونه نا مشار است وهمچنین از چهار رکن عالم طبیعی آتش وهوا نا مشاراست ازجهت اندر رسیدن بدیشان از لطافت ، وآب وزمین مشارند که کثیف اند وهمچنین حکما صورت فلك را بخش کردند بچهار قسمت وآنرا اوتاد خوانند یعنی میخها ویکی را از آن میخها طالع خوانند وآن آن خانه باشد کز مشرق بر آید آن وقت که حکم خواهند کردن وآنراخانهٔ زندگانی خوانند ودیگر از آن میخها چهارم باشد از خانهٔ طالع وآنرا خانهٔ عاقبت خوانند وسدیگر از آن میخها خانهٔ هفتم باشد از طالع وآنرا خانهٔ خصومت خوانند وچهارم از آن میخها خانهٔ دهم باشد وآنرا خانهٔ عز وپادشاهی خوانند یعنی که آغاز صورتهای روحانی از چهار اصل است وخانهٔ زندگانی که طالع است دلیل عقلست که او طالع اولست بدانچ ازکلمهٔ باری سبحانه نخست او پیداشد وبدو یافتند زندگانی همه روحانیات وجسمانیات وخانهٔ چهارم خانهٔ عاقبت است دلیل نفس کلست که عاقبت کارها بدو باشد واز نفس کلست تمام شدن اصلها ووتد سدیگر بخانهٔ هفتم است که خانهٔ خصومت است که دلیل نطق است که ناطق یکیست از جملهٔ هفت اندام مردم وآن زفان است وخصومتها هم از جهت نطق افتد ، ووتد چهارم که خانهٔ دهم است وخانهٔ عز وپادشاهی است دلیل است بر نفس ممیزه که بدو تمام شود حدود روحانی وجسمانی .

وشرح حروف الله بسیار است مابدین مقدار اقتصار کردیم .

صف بیست وپنجم

سخن اندر آنچ مردم بدو سزاوار پیغامبری شود

چهار قوتست که چون هر چهار اندر مردمی کردآید آن مردم تأیید پذیرد تا بیاریء مؤیدی ، اعنی که چون دانایی که او علمهاء پوشیده را بدلالت ظاهرها همی بیند مرورا چیزی بنماید او همچنان پوشیده پیش شود بدان انبازی که نفس اورا با نفس دانا اوفتد . ودیگر آنست که چون بانبازیء تأیید پذیرگشت مرآنرا بورزد تا از ذات خویش همچنان اشارتی که دانا بدو کرده باشد بیرون آرد ، تا تأیید پذیر باشد بتنهایی وگرهم دراز شدن کتاب نبودی مثالی ازین اشارت بنمودمی . وسدیگر آنست که چون نفس اورا اندر چیزهای لطیف دیدار او فتاد مر نطق اورا قوت آن باشد که مران را بتواند گفتن پوشیده . چهارم آن باید که چون بگوید مران پوشیده را بر چیزهای آشکارا گوید ومعنیء آنرا بزیر آن ظاهر اندر پوشیده کند تا عامه را ظاهر آن سخن قید وبند باشد وخاصه را معنیِ آن قول پند ورستگاری باشد . پس هر مردمی که برو بدین چهار خصلت منت نهد او شایسته شود مر رسولی را از خالق سوی خلق وسالار ورئیس گردد بر دیگر همجنسان خویش . ودلیل بر درستیء این دعوی آنست که مردم جانوریست از جملهٔ جانوران همچنانك رسول مردمی باشد از جملهٔ مردمان ولکن چون مردم چهار قوت را بردارد سالار شود بر جملهٔ دیگر جانوران وآن چهار قوت که اورا ست یکی از آن نمواست وآن بر بالندیست چون نبات وستوران که همه بالند ، ودیگر حس است وآن شناختن جنس خویش ومعرفت دشمن خویش است چنانك همه جانوران شناسند ، وسدیگر نطق است وآن سخن گفتن است وعبارت کردن آنچ بداند مر همجنس خویش را ، چهارم عقلست که

بپذیرد وداناشود بلطافتها ، وبگرد آوردن این چهار قوت مردم گردد وزبر خویش آورد مر جانوران دیگر را که با او بنمو وحس وآواز برابر بودند وچون این قوتها که ستوران را بود بپذیرفت ونیز برآن عقل ونطق زیادت پذیرفت سزاوار گشت مر سالاریء جانوران را آنکس که همه قوتهای مردمی پذیرفته باشد وچهار قوت دیگر چنانك یاد کردیم بپذیرد خداوند هشت قوت شود که بچهار قوت از آن مردم از درجهٔ ستوری برترآمد ، از حکم عقلی واجب آید که آنکس که آن هشت قوت را جمله کند او بر سالار جانوران سالار شود ، سالار جانوران مردم است وسالار مردم پیغامبران اند صلوات الله علیهم أجمعین .

این برهانی روشن است مر خداوند بصیرت را والله تعالی أعلم وأحکم .

صف بیست وششم

سخن اندر خداوند قیامت که او چرا شریعت نوبیارد

گوئیم که چیزهارا که هست اندر عالم دوکناره ومیانه است ، وهر بودهٔ را تمامیء آن اندر کنارهٔ باز پسین اوست چنانك مر چیزها را که اندرو روح است کنارهٔ نخستین او نبات است ومیانه اش حیوانست وکنارهٔ باز پسین او مردم است که بر نبات وحیوان سالار است وتمامیء حیوان اندروست . پس حال اندر دین همچنین واجب آید از بهر آنك آفرینش مردم از بهر دین بودست وتمامیء مردم اندر دین است وهرکه اورا دین نیست او ناقص است از بهر آن بود که پیامبران علیهم السلام مر کافرانرا کشتن فرمودند . ومثل مردم که دین پذیرفته باشد چون مثل نطفه باشد که بحد قوت مردم باشد چه اگرکسی ده بار مجامعت کند باحلال خویش که هر مجامعتی ممکن بودی که فرزندی بودی وزان ده مجامعت او هیچ فرزند نباشد

اورا بدان گرفتاری نباشد هر چند که آن نطفه که او مردم بود تباه شد از بهر آنك ناقص بود . پس کشتن مردم بی دین برابر است باتباه شدن نطفه وازو بزهٔ نباشد بکشتن او بلك ثواب باشد مر کشندهٔ اورا .

پس گوئیم که مردین را همچنین سه مرتبت است نخست ازو مرتبت نطق است وآن پیغمبر یست که شریعت آرد وتألیف کتاب واعمال کند وخلق را بر پذیرفتن ظاهر آن تکلیف کند ، ودیگر مرتبت وصایت است که بنیاد تاویل او نهد ومثلها ورمزها را معنی بگوید وخلق را از موج دریای شبهت بخشکی وایمنی حقیقت برساند ، وسدیگر مرتبت امامت است که ظاهر وباطن را امام نگاه دارد وخلق را برا ندازهٔ طاقت ایشان از علم تأویلی بهره دهد اندر هر زمانی واین کنارهٔ بازپسین است اندر دین وتمامیء دین اندر امام است .

پس گوئیم که این سه مرتبت اندر خلق از سر دور آدم علیه السلام تا بآخر دور محمد مصطفی صلی الله علیه وآله بگشت . هر مرتبتی اندر شش تن وهژده تن اندر عالم اندرین سه مرتبت ایستادند چون آدم واساس او وامام او ، ونوح واساس او وامام او ، وابراهیم واساس او وامام او ، وموسی واساس او وامام او ، وعیسی وامام او واساس او ، ومحمد مصطفی واساس او وامام او علیهم السلام ، وبهفتم ایشان کار دین تمام شود . وآن هفتم ایشان نوزدهیم باشد مرتن هژده را چنانك خدای تعالی فرمود قوله : «سأصلیه سقر وما أدریك ما سقر لا تبقی ولا تذر لواحة للبشر علیها تسعة عشر وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائکة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذین کفروا لیستیقن الذین أوتوا الکتاب والمؤمنون لیقول الذین فی قلوبهم مرض والکافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا[1] » همی گوید سر آنجام اندر افگنیمش بدوزخ وتوجه دانی ای محمد که آن چه دوزخ است وآن آنست که نه بمانند ونه بگذارند درفشنده است

---

[1] Chap. 74, versets 26-31. Après الکتاب il faut ajouter ویزداد الذین آمنوا ایمانا ولا یرتاب الذین أوتوا الکتاب .

مردم را وبرو نوزده مؤکلست ونکردیم خداوند آتش مگر فریشتگان ونکردیم شمار ایشان مگر آزمایشی مر آنهارا که کافر شدند یا زیادت شود ایمان کروندگان وبشك نیوفتند آن کسها که کتاب را بپذیرفتند وکروندگان وتا بگویند کافران وآن کسها که دلهای ایشان اندر دین بهار است که چه خواست خدای بدین مثل که زد . وتأویل این آیت آنست که بدوزخ مر ظاهر شریعت را همی خواهد که مردم ازو نه برحق باشد ونه بر باطل وهمی درفشد مردم را ازو چیزی که بدو نتواند رسیدن بی میانجی وبرو نوزده موکلست از شش ناطق وشش اساس وشش إمام ویکی خداوند قیامت وبدانچ همیگوید نکردیم خداوندان آتش مگر فریشتگان بدان آتش مر عقل کل را همی خواهد که فریشتگان ازو پدید آیند اندر عالم جسمانی وهر که این نوزده حدرا بداند ایمانش زیادت شود بقوت خدای تعالی وهر که مر ایشانرا نداند متحیر شود وگوید این چه مثل است که خدای همی زند چون مرین سه شمش را کی آن بهفتم باز پسین رسد . واین ششان همه عمل فرموده اند واجب آید که آخر عمل حساب بود که شمار آن عملها آن هفتم از خلق بخواهد ودلیل بر درستیء این قول آنست که جسد کثیف که بشش حال بگردد از سلالة تا بلحم بهفتم مرتبت اورا حالی دیگر باشد که بدان شش حال گذشته نماند وعیب وهنر آن شش حال بدان هفتم پدید آید وبدان هفتم حال از راست کردن صورت او بپردا زند وحواس او واندامهای او بکار بمودن اندر افتد از آن معنیها که اورا از بهر آن آفریده باشند . پس همچنین بیرون آمدن آن هفتم حد حساب این عملهای کرده از خلق نخواهند که او خداوند باز جستن کار های کرده باشد نه فرمانیدهٔ کار باشد وعقل گواهی دهد که چندین پیامبران بیامدنه وخلق را بخدای خواندند وکار شرایع فرمودند وبعضی از مردم آن بپذیرفت وکار کرد وبعضی نپذیرفت وکار نکرد وهردو گروه ازین عالم رفتند وپیدا نیامد فضل آن مطیع فرمان بردار برآن عاصی بی فرمان باید که روزی باشد که آن فضل پدید آید واین تاخیر

که بوده است وهمی باشد مر آمدن آن هفتم را همی باشد وخدای تعالی همیگوید قوله : «أم حسب الذین اجترحوا السیئات أن نجعلهم کالذین آمنوا وعملوا الصالحات سواء محیاهم ومماتهم ساء ما یحکمون[1]» ، همی گوید یا چنان همی پندارند آن کسها که بدی کردند که ما مر ایشانرا چون آن کسان کنیم بکرویدند وکارهای نیکوکردند برابر باشد مردگی وزندگی ایشان بد حکمی است این که همی کنند وچون اندر حال زندگی بد کردار ونیك کردار پدید نیامد وپس از مرگ پدید نیاید بد حکمی باشد وخدای تعالی حکم بد نکند قوله : «ألیس الله بأحکم الحاکمین»[2] .

صف بیست هفتم

سخن اندر آنك چرا عقل ونفس بیك مرتبت نبودند اگر اصل ایشان امر بود واندر آن عالم خلاف بنود

بباید دانستن که تفاوت میان چیزها از جهت نزدیکی گروهی از آن باشد بعلت خویش ودوریء گروهی از علت خویش وهر چه بعلت نزدیك باشد قوی تراز آن باشد کز علت خویش دورتر باشد ، ومثال این چنانست که مادر وپدر کودك قوی تراز کودك باشد بسبب آنك علت ایشان همه نبات است ومادر وپدر بعلت خویش رسیده اند واز نبات همی توانند خوردن وکودك که از نبات غذا نمی تواند کشیدن تا نخست مادرش از نبات بخورد ومر آنرا شیر بگرداند وآن وقت بکودك برساند ، پس آن کودك از علت خویش که نباتست دور است ومادرش میان او ومیان علت او میانجی است لاجرم ضعیف است ومادروپدرش که بنبات رسیده اند قوی اند

[1] Chap. 45, verset 21.
[2] Chap. 95, verset 8.

وچون کودك بکشیدن غذا از نبات بمیانجی مادر قوی شود آن وقت میانجی از میان بر خیزد واوهمچون مادر وپدر خویش گردد ، وما دانیم که علت همه بودها کلمهٔ باری سبحانه است وآن کلمه یکیست ومعلول او بحقیقت بی هیچ میانجی یکی لازم آید تاباز بمیانجیء آن یك معلول دیگر معلولات پدید آیند بر مثال درختی که تخمی پدید آید تاباز بمیانجیء آن درخت از آن تخم شاخهای بسیار وبرگها وبارها پدید آید پس آن نخستین معلول عقل بود که قوت علت خویش بی میانجی بتمامی پذیرفت ونفس از کلمه بمیانجی عقل پدید آمد پس خلافی نیست اندر آن که آنچ پدید آمدن او از چیزی دیگر بذات او باشد شریفتر از آن چیز باشد که پدید آمدن او از چیزی دیگر بمیانجیء دیگر باشد وهر چند که اندران عالم خلافی نیست وآرام عقل ونفس بر کلمهٔ باری است نام دومی از بهر آن برایشان اوفتاد است که نفس فایده پذیراست وعقل فایده دهنده است واگرنه چنین بودی نام دومی برایشان نیوفتادی وهر دوخود یکی بودند(ی) واندر مردم خود این دو چیز موجوداست که جز بدان نامها ومعنیها مر یشان را از یکدیگر نتوان شناختن وآن آنست که هر مردمی را نفسی است که همی دانستی جوید وبنگاهبانی حاجتمندست وآن نگاهبان ودانش آموز او عقل است که چون نفس بر خویشتن سالاری کردن گیری وزجایگاه مخاطرهٔ نادانی پرهیزیدن گیرد گونید عاقل شد وعقل را جز بنفس پدید آمدن نیست وفعل نفس جز بجسد پیدانشود ، پس این سه مرتبت بیکدیگر پیوسته است که پیدا شدن فعل نفس از راه جسد است وپیدا شدن اثر عقل بر نفس است وعقل را با جسد پیوستگی نیست بی میانجیء نفس همچنانك از یکی سه پدید نیاید مگر بمیانجیء دو . وچون نفس مردم بی عقل ناتمام وخواراست دانیم که اندر عالم علوی همین حال موجوداست ونفس بعقل حاجتمند است .

صف بیست وهشتم

سخن اندر عقل که اوهست نخست است

دلیل بر آنك عقل نخست چیز است کز جود باری سبحانه پیدا شدست هم از کتاب خدایست وهم از خبر رسول علیه السلام وهم از اتفاق حکماء شریعی وحکمای علم الهی واز شهادت عقلای جزوی ، اما دلیل از کتاب خدای تعالی بر آنك عقل نخستین پدید آمدست از جود باری سبحانه آنست که همی گوید قوله : « هو الذی خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمى ولعلكم تعقلون[1] » ، همی گوید خدای شمارا بیافرید از خاك پس از آب اندك پس از خون بسته پس بیرون آورد تان کودك خرد تا برسید بنیروی سخت خویش پس تاbباشید پیران واز شماکس است کز پیش بمیرد وتابرسید بوقتی نامزد کرده مگرکه عقل را بیابید این همه احوال مردم را یادکرد وبآخر گفت مگر بعقل برسید از بهر آنك اصل آفرینش از عقل رفتة بود وچاره نیست از باز گشتن مر چیزی راکز چیزی پدید آید بآخر کار از آنچ ازو پدید آمده باشد ، پس گفتار خدای بآخر کار که مگر شما مر عقل را بیابید همی دلالت کند که نخست پدید آمده عقل بود است بآخر پدید آمدهٔ که مردم است بآخر کار خویش همی بدوخواهد رسیدن بر مثال درختی کز خرمادانهٔ باشد پدید آید وبتمامی آن درخت آن باشد که اندر خرماکزو پدید آید دانهٔ او بمغز آگنده شود تا آخر درخت باول درخت بازگردد ، وهرکه از عقل بمیانجیء حدود

---

[1] Chap. 40, verset 67.

دین حق فایده پذیرد بآخر بدو بازگردد . واما دلیل از خبر رسول صلی الله علیه واله برپیشیء هست شدن عقل پیش از دیگر هستها آنست که فرمود « اول ما خلق الله تعالى العقل قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعز عليّ منك بك أثيب وبك أعاقب » ، گفت نخستین چیزی که خدای بیافرید عقل بود مرورا گفت پیش آی پیش آمد پس گفت بازپس شو بازپس شد پس خدای تعالی سوگند یادکرد بعز وجلال خویش که چیزی نیافریدم گرامی تر برمن از تو بتو ثواب دهم وبتو عقاب کنم . واندر دین حق همچنین است هرکه عقل را کار بندد اندر پرستش خدای وعبادت بر بصیرت کند بثواب ابدی رسید وهرکه عقل را ضایع کند وکار بی دانش کند بآتش جاویدی رسد . واما دلیل از شهادت عقلهای جزوی بر آنك عقل کلی نخست پدید آورده است بجود باری سبحانه آنست که موجودات بجملگی از دوگونه است یا محیط است یا محاط ومحیط آن باشد که بگرد چیزی دیگر اندر آمده باشد یابذات یا بشرف ومحاط آن چیزی باشد که زیر چیزی دیگر اندر باشد بذات یا بفرومایگی ، اما محیط بذات چنان باشد که آسمانست که محیط زمین است که ذات آسمان بگرد ذات زمین اندر آمده است ومحاط بذات چنان باشد که زمین است که محاط آسمانست که زیر او اندر مانده است بهمهٔ رویهای ، اما محیط بشرف چنان باشد که نفس است محیط جسد که نفس مر جسد را پاکیزه وشریف وآبادان همی دارد واز پراکنده شدن نگاهبان اوگشته است که اگر نفس عنایت خویش از جسد بازگیرد جسد بمیرد وپلید شود وخوار گردد وویران بباشد وپراکنده شود ، وهمچنین مردم بشرف محیطست بر حیوان وحیوان محاط است مردم را بفرومایگی وهر محیطی شریفتر از محاط خویش باشد وهرچه او شریفتر باشد بودش او پیش از آن باشد کزو کمتر باشد بشرف وگر محیط را وجود پیش از محاط نبودی محیط نگشتی برمحاط وگر نخست وجود مر محاط را بودی آن وقت مر محیط را بایستی که نخست مر محاط

را یافتیمی آن وقت مر محیط را وما نخست مر عقل را همی یا بیم تابدو مر چیزها را اندر یابیم وتا عقل را نیابیم بر چیزها محیط نشویم دلیل همی کند این حال که عقل محیط است وچون محیط است وجود او پیشتر از وجود هر محاطی بود است وچون ما بعقل بر چیزها محیط شدیم حکم کردیم بر پیشتیء هست شدن او وممکن نیست توهم کردن چیزی را از چیزها که عقل یك راه بر آن محیط شود ویك راه نه محیط باشد برو، پس گوئیم که آن توهم یا عقلی باشد یا نباشد اگر عقلی باشد عقل بر آن محیط باشد وگرنه عقلی باشد اندر چیزی وهمی نتوان رسید مگر از جهت عقل، ونیز گوئیم که جوهری که بعلتش نزدیکتر باشد محیط بود بر آن جوهر که علتش دورتر بود وعقل نزدیکتر جوهریست بعلت همه علتها، پس واجب آید که عقل محیط باشد برهمهٔ گوهرهای جسمانی وروحانی وایزد تعالی برترست از محیط ومحاط تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً. ودیگر که عقل مانند است به یکی که اول شماراست وهیچ چیز از عدد بریکی پیش ندارد بلكَ هستیء همـهٔ شمارها از یکی است همچنین عقل اول یکیست وذات همهٔ معلولاتست پس معلولات همه از عقل وجود یافته است همچنانك شمارها همه از یکی پدید آمده است وهمه عددها نام یکی دارد چون یك هزاروصد هزار وپیش وکم نام یکی بر همه افتادست. وآغاز شمارها همه از یکی باشد وآنجامش نیز به یکی باشد، همچنین پدید آمدن همهٔ چیزها از عقل است وباز عقل بر همهٔ چیزها محیط است ومحیط بودن عقل بر چیزها گواهی همی دهد که همهٔ چیزها ازو پدید آمده است که عقل است وهمچنانك بدان قوت که اندروست مر شمارهارا مادت دهد تا بسیار شود شمارهای عقل نیز بقوت خویش مادت دهد تا معقولات بسیار شود وایزد تعالی وصف کرد امر خویش را که بدان آفرید همهٔ مبدعات ومخلوقات بکلمهٔ کن، واین خطاب خدایست وخطاب را جوهری خطاب پذیر واجب آید ومحال باشد که ایزد تعالی خطاب کند باچیزی که آن چیز خطاب ایزد نداند وخطاب نه روا باشد مگر با جوهری که خطاب شناسد، پس گوئیم که

آن جوهر خطاب شناس عقل است که توانای پذیرفتن امر باری است وچون امر ایزد به پیدا کردن عالم طبیعت رسـید مضاف کرد اعنی بازبسته کرد آفرینش عالم طبیعی را با آفرینش تقدیری وآفرینش تقدیری بمنزلت فرود از آفرینش ابداعی است، نه بینی که مر آفرینش آسمانها وزمین را کن بگفت مگر گفت قوله: «خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور[1]» واکنون گفت بیافرید آسمانها وزمین را وبکرد تاریکها وروشنایی را از بهر آنك مر آسمانها وزمین را طاقت پذیرفتن فرمان نبود وهمچنین باز بسته کرد آفرینش جسدهای مارا بآفرینش تقدیری وگفت قوله: «هو الذی خلقکم من تراب[2]» گفت او آنست که تقدیر کرد شمارا از خاك، وچون ما طاقت پذیرفتن فرمان نداشتیم بأول آفرینش ماکن نگفت وهمچنین رسول صلی الله علیه وسلم وآله خطاب نکرد با کودگان که عقل نداشتند وچون عقل اندر ما پیداشد ومعرفت توحید ومعرفت رسالت بیافتیم سزاوار امر ونص گشتیم، پس این حال که شرح کرده شد از واجب ناشدن فرمان خدای پیش از یافتن عقل همی دلیل کند که این کن که فرمان خدای بود ازو تعالی واجب نیامد مگر آن وقت که پذیرای آن امر موجود شده بود، ونیزدلیلست که این برهانها که نمودیم که پذیرندهٔ کن از خدای تعالی جز عقل نبود وهیچ چیز از مبدعات بر عقل پیشی نداشت پاکست آن خدای که عقل را ابداع کرد بدین شرف وجلالت ومبدع حق یگانه است از صفات مبدعات خویش ازین شریفتر سخن چون توان گفتن اندر اثبات صانع که ما گفتیم اندر صفت عقل وچون آفریده بدین شرف باشد که عقل اولست وآفریدگار از صفات مبدع وابداع منزه کرده باشد سخن گوینده بغایت کمال باشد اندر توحید وآنکس که بدین علم دانا باشد توحیدش مجرد باشد از تشبیه وتعطیل، کجا اند آن ملحدان ودهریان که بر اهل دیانت ومذهب حقیقت دروغ گویند ودعوی کنند بشیعت خاندان باثبات صانع نگویند ووهم اندر دل ضعفاء دیانت

(1) Chap. 6, verset 1. — (2) Chap. 40, verset 67.

افکنند واهل حق را بچشم نادان زشت کنند وآنچ اندر ما گویند ایشان خود بدان صفت اند وشکر خدای را واولیای اورا که مارا بر رهنمائی اولیای خویش از نعمت ابدی واسرار الهی نصیب کرد لله الحمد والمنة .

صف بیست ونهم

سخن اندر آنك نفس از عقل توهم چیزی کردن محالست

از طرق هندسه باز نمایيم که پیش از عقل چیز نیست وگوئیم که هرکجا دو چیز برابر شوند یاهر دو ببزرگی چند یکدیگر باشد یا یکی از دیگری بزرگتر باشد ، وچون درست شود که یکی از آن دوچیز از یارخویش بزرگتر نیست ونیز کهتر ازو نیست درست شده باشد که همچند اوست ، ومثال کنیم مرین قول را بدین دوخط یکی خط الف ودیگر خط با وگوئیم اگر خط الف همچند خط با نیست وبزرگتر از خط با نیز نیست ناچاره خط الف کهتر از خط با باشد وگر خط الف بزرگتر از خط با نیست ناچاره خط الف همچند خط با باشد. وچون این مقدمهٔ هندسی که گفتیم گوئیم که ما چیزهای بسیار همی یابیم چه از معقول وچه از محسوس وچیزهارا همی بینیم کز یکدیگر پدید همی آید چون حیوان از نبات ونبات از طبایع ، پس چاره نیست که یك چیز پیش از همهٔ چیزها بود است پدید آمده تادیگر چیزها ازو پدید آمده است ، وچون عقل را بر چیزها جاکول همی یابیم بدانستیم که عقل است آنچ پیش از همهٔ چیزها بودست ، پس اگرکسی گوید که پیش از عقل چه بود وچرا روا نباشد که پیش از عقل چیز باشد گوئیم که هرچه خواهی از موجودات اختیارکن وآتش را بگیریم وگوئیم که چرا روا نباشد که آتش پیش از عقل باشد؟ پس گوئیم که عقل موجودیست وآتش نیز موجودیست اگر گوئیم که آتش پیش از

عقل بود پس بایستی که بآتش عقل را کار بستیمی نه بعقل مر آتش را کار فرمودیمی چنین که همی فرمائیم ، پس درست شد که آتش پیش از عقل نبودست ، پس اگر گوید با عقل برابر بود است گوئیم چون چیزها از چیزی همی پدید آید روا نبود که همی چیزها از دو چیز پدید آید که اگر روا بودی که چیزها از دو چیز بودی نیز روا بودی که همهٔ چیزها بیکبار موجود بودی وچون همی یابیم که چیزی از چیزی همی پدید آید لازم گشت دانستن که چیزی نخستین نه از چیزی پدید آمد بضرورت که اگر جز چنین گویی موجودات روا نبودی که پدید آمدی ، پس گفتیم که آن چیز که نه از چیزی پدید آمد یکی بود ، پس درست شد که آتش باعقل برابر نبود وچون آتش پیش از عقل نبود وباعقل برابر نبود درست شد که عقل پیش از آتش بود .

ونیز گوئیم که پیش از عقل چیز چگونه اندروهم آید وهمه چیزها چیزی بعقل یافتند وبتازی مر چیزرا شیء گویند ومر چیزی را شیئیت گویند وهمهٔ چیزها بدین قول خود عقل باشد از بهر آنك چیزها چیزی از عقل یافتند ، پس چگونه پیش از چیزی چیز باشد واگر پیش از چیزی که بتازی آن شیئیت است چیز روا باشد همچنان باشد که پیش از ذات خویش چیزی موجود باشد واین محال بود توهم کردن وایزد تعالی مر عقل را گفت بر همهٔ چیزها قادرست چنانك به بسیار جای اندر قرآن همه گوید قوله : «إن الله على كل شيء قدير[1] » ، گوید خدای بر همهٔ چیزها قادراست وبدان مر عقل را همی خواهد که همهٔ چیزها زیر اوست وهر خردمند که معنیء این قول که خدای تعالی بچند جای باز گفته است اندر کتاب خویش بداند مقدار خویش بشناسد ونفس او توهم نکند باری را سبحانه اندر یابد که این کفر وشرك باشد بلك هر که گمان برد که او باری را سبحانه دانسته است دعوی کرده باشد که او از خدای برتر است پس بباید دانستن که بر عقل هیچ چیز را

(1) Chap. 2, verset 20.

بتوانایی وجاکول شدن نیست وپدید آرندهٔ عقل مر عقل را نه از چیزی برو پادشاست بدین صنع لطیف ، وبباید دانستن که ابداع که مبدع اول بدان پدید آورده شد ست چیزی نیست از بهر آنك اگر ابداع چیزی باشد با مبدع چیزی دیگر برابر باشد یا پیش ازو وآن وقت عقل نه مبدع باشد از بهر آنك مبدع چیزی باشد نه از چیزی دیگر وگر او ناپیش ازو چیزی بودی این نام مبدع مر مبدع را دروغ بودی وگر با مبدع چیزی بودی مبدع چیزی بودی آفریده از آنچ با او پیش ازو چیزی بود که اورا ازو آفریده بودند ونیز چیزی بودی نا آفریده بدانچ مبدع آن باشد که اونه از چیزی باشد ، واین چنان باشد که کسی گوید من نشسته ایستاده دیدم واین متناقض باشد ومتناقض دروغ باشد ، پس درست شد که ابداع چیزی نیست وگر پیش از مبدع چیزی بودی از دو بیرون نبودی یا مبدع بودی نه از چیز پدید آمده یاچیزی بودی از چیزی پدید آمده واین چیزی باشد کز پیش چیزی باشد وباز همی شود از چیزی بچیزی دیگر تا از نهایت بشود واین محال باشد اندر عقل ، پس بدین برهان که نمودیم پیش از عقل چیزی نه روا باشد .

ونیز گوئیم که چیز ذاتی باشد از جملهٔ ذاتها وذاتها بردو گونه است یا محسوسات است یا معقولات وهستیء محسوس بحس درست شود وهستیء معقول بعقل درست شود وچیزی که حس مرورا نتواند یافتن مر اورا بعقل یابند وموهوم باشد ، پس چیزی معقولات بعقل است وچون زیر عقل اندر نیابد نه محسوس باشد ونه موهوم وآنچ نه اندر حس آید ونه اندر عقل اونه چیز باشد ونه موجود .

صف سی ام

سخن اندر آنك نفس بذات خویش مرکب است

نفس تا ترکیب نپذیرد با هستی نیاید وترکیب او بمادت عقل است ، ودلیل بر درستیء این دعوی آنست که نفس کل چون از عقل کل مادت یافت اندر ذات خویش مادت پذیر بود وآنچ مادت پذیر باشد مرکب باشد وچون از عقل مادت یافت خداوند ترکیب آمد ونفس جزوی تا با عقل مرکب نشد از خدای تعالی مخاطبه نیافت ، نبینی که خدای تعالی همی گوید قوله : «فاعتبروا یا أولی الأبصار[1]» همی گوید اندازه گیرید ای خداوندان چشمها یعنی خردمندان وهر نفسی که باعقل جفت نشود عدد برو نیوفتد ونفس خردمند چون بعقل مرکب گشت از حکم قیاس لازم آید که بوزن بیش از نفس بیخرد است ، ومیان مردمان رونده است که خردمند را گران سنگ وگران مایه خوانند وبیخرد را سبکسار وسبك مایه گویند از بهر آنك آن یکی با خرد جفت است واین دیگر از خرد تنهاست ودرست کند مرین دعوی را قول خدای تعالی که میفرماید قوله : «فأما من ثقلت موازینه فهو فی عیشة راضیه وأما من خفت موازینه فأمه هاویة[1]» همی گوید هرکه گران شود ترازوهای او (وی) اندر زیستنی پسندیده است وهرکه سبك شود ترازوهای او جای او دوزخ است . واندر حال ظاهر پیداست که نفس کسی که با خرد جفتست آهستگی وآرام که نشان گرامی وترکیب است اندران کس پدید آمدست ، ونفس کسی کز خرد بهره وترکیب ندارد بی آرام وبی ثبات ماندست ، پس درست شد که نفس تمام اندر ذات خویش مرکب است بعقل وتا بعقل ترکیب نپذیرد هستی نیابد

---

(1) Chap. 101, versets 6-9.

وهر نفسی که باعقل مرکب ناشده بدان عالم بازگردد از بدبختان باشد بقول خدای تعالی قوله : «لقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم أول مرة وترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم[1] » . همی گوید اندر خطاب با بدبختان روز قیامت که بیامدید سوی ما تنها چنانك بیافریدیم با نخستین بار ودست بازدشتید آنچ شمارا داده بودیم سپس پشت خویش ، این آیت همی دلیل کند که جزین که نفس را بعقل همی ترکیب باید کردن بدلالت خداوند دور خویش وراهنمایان خلق از فرزندان او ونفس را همچنان بی خرد تنها بدان عالم نباید بردن وخداوندان حق را منکر شدن بحق ایشان از پس پشت نباید داشتن که معنیء علم نا پذیرفتن از وآن باشد که اورا از پس پشت کرده باشی که هر چه از پس پشت مردم باشد مردم ورا نه بیند وهر که چه چیزی بنگرد مرورا نه بیند ومر آنرا سپس پشت کره باشد .

صف سی ویکم

سخن اندر ریاست نفس ناطقه بر نفس حسی

قاعدهٔ آفرینش ای برادر اندر لطایف وکثایف چنان است که لطایف پیش از کثایف بود است . لاجرم اندر زایشهای عالم لطایف اندر آخر بودش هر زایشی پدید آید ، وکثایف اندر اول آن پدید آید . چنانك اندر زایش بودنیهاء رستیها نخست شاخ وبرگ وخار پدید آید که کثیف است ، وبآخر کار از نبات بار پدید آید که لطیف است ، وبار درخت را بر برگ وشاخ ریاستی پیداست که همهٔ فوایدها از درخت سوی او شود ، وپا یداری وعز درخت ببار است . وهمچنین است حال اندر جانواران که نخست جانوران سخن ناگوی بوده اند وآن وقت

(1) Chap. 6, verset 94.

مردم آخر همهٔ جانوران پدید آمد ست . وبرهان این دعوی روشن کرده شد ست اندر کشایش ورهایش که کردهٔ ایم ، لاجرم مردم بآخر پدید آمد ست ، رئیس وسالار همه جانوران است بفرمان خدای تعالی که می فرماید قوله : «الله الذی جعل لکم الانعام لترکبوا منها ومنها تأکلون ولکم فیها منافع ولتبلغوا علیها حاجة فی صدورکم وعلیها وعلی الفلك تحملون»[1] ، همی گوید خدای آنست کز بهر شما ستوران آفرید تا ازو برنشینید وزو بخورید مر شمارا اندرو فایدها ست وتا بررسید بر ستوران بحاجتی که اندر دلهای شما ست وبر ستور وبر کشتی بر نشینید . پس چون بدین آیت ریاست مردم بر ستوران همی پدید آید ، ظاهرگشت که نفس ناطقه را که مردم بدان مخصوصست بر نفس حسی همان ریاست است که مردم را بر ستور است .

ونیز چون نفس ناطقهٔ فعل از کالبد مردم سپس از فعل نفس حسی همی پدید کند دلیل همی کند که نفس ناطقه لطیف ترست واندر بودش عالم وجود نفس ناطقه پیش از وجود نفس حسی بوده است ونفس ناطقه رئیس ومهتر است بر نفس حسی .

وهمچنین بدانچ نفس حسی اندر کالبد مردم اثر خویش پیشتر از اثر نفس ناطقه همی پدید آرد همی باید که نفس حسی از مردم که او بر مثال درختی روحانی است بر مثال برگ وشاخ است کز درخت نخست او پدید آید ونفس ناطقه از مردم ودرخت او بمنزلت بار است که مراد نشانندهٔ درخت از درخت اوست . وگوئیم که پیامبران علیهم السلام اندر خلق مثال درخت خرما بوده اند که اندر خاك پیدا شود وهرچه خوشی ولطافت وشیرینی باشد اندر آن خاك بخویشتن کشد وجمله کند باز مران بار شیرین لطیف را بر زمین بباراند پس هر خاکی بخهای ان درخت مر آنرا بپذیرد از درجهٔ خاکی بدرجهٔ خرما می رسد . وپس از آن که ستوران مر آن خاك را می سپردند بزیر پای همان خاك بر طبقی زرین بخوان پادشاهان

(1) Chap. 40, versets 79-80.

رسد بقوت آن درخت خرما که مرورا بپذیرفت چون خاك نادان بدانچ نزدیك آن درخت خرما بود وخویشتن را بدو داد از آن فرومایگی وخواری بود بدین پرمایگی وعزیزی همی رسد ، مردم سزاوارتر ست که مر درخت خرماء خویش را که رسول دور اوست وامام روزگار خویش را که درخت برور است مطیع باشد ، وخویشتن بطاعت وفرمان برداری بدو سپارد تا از درجهٔ خاکی بدرجهٔ خرمایی رسد واز خواری وذل بعز وشادی رسد ، وشایسته شود مر خوان نفس کل را تا چون نفس کلی مرورا از راه امام زمانه بغذای خویش کرده باشد از فنا وکثافت برهد وببقا ولطافت رسد وجاودانه اندر نعیم جاوید بماند .

پس گوئیم که چون درست کردیم که نفس ناطقه بر نفس حسی رئیس است ، مردم آن باشد که بکوشد تا رعیت خویش را بر نفس خویش ریاست ندهد ، که اگر چنین کند هلاك شود ، وآن چنان باشد که مردم سپس آرزوهای حسی رود ونادانی وستوری را بر آموختن علم وبوزیدن دین بگزینند تا نفس حسیء او مر نفس ناطقه را بخورد ، بر مثال زمینی که درخت خویش را تباه کند وبیفشاند تا سزاوار سوختن شود ، از بهر آنك درخت چون از بار خویش باز ماند جز سوختن را نشاید ، وببباید نگرستن اندر فرمان پیغامبران علیهم السلام که ایشان کل نفس ناطقه بودند که چگونه نفسهای خلق که بجملگی کل نفس حسی بودند مرایشانرا علیهم السلام فرمان بردار شدند ، وهر طعام وشراب که پیامبران علیهم السلام ایشانرا حلال کردند بپذیرفتند وبر آن قرار گرفتند وچون بر آن خو کردند خو کردن ایشان بر آن فرمان آن بود که نفس ناطقهٔ آن پیامبر مر نفسهای حسیء ایشانرا بخورد وبا خویشتن یکی کرد ، وچون پیامبر دیگر بیامد وایشانرا از آن طعام وشراب باز داشت وچیزی بخلاف آن بیاورد نپذیرفتند ودشوار داشتند مرانرا وحس ایشان مر آنرا نپذیرفت . وامروز اندر میان اهل اسلام پیداست که نفسهای حسی ایشان همی مر نفس ناطقه را سپس روی کند ، ونشان این حال آنست که اگر کسی از

مسلمانان نادانسته کوشت خوك بخورد معدهٔ او مر آنرا بپذیرد وهیچ عیب نرسدش پس اگر نفس ناطقه اش آگاه شود که آنچ بخورد کوشت خوك بود نپسنددش وبناپسند او نفس حسیء او مر آن خورده را وپسندیده را رد کند وباز دهد از بهر آنك نفس حسیء او متابع نفس ناطقهٔ او گشته است ، ونفس ناطقهٔ او که مر نفسِ پیغامبر خویش را بمنزلت نفس حسی است مر نفس ناطقه را متابع گشته است وچون رسول او که نفس ناطقه امت خویش داشت چیزی را نه پسندد (نفسهاء ناطقه امت مرانرا نپسندد وهرچه نفس ناطقهٔ) امت رد کند نفس حسیء ایشان مران را نپذیرد واین برهانی روشن تر از آفتاب است مر خداوندان بصیرت را .

صف سی ودوم

سخن اندر اثبات نفس کلی

هرچیزی که اورا بیابند یکبار وآنکه نابوده شود پس بار[1] دیگر (باز؟) همچنان پیدا آید وآن نابوده شده جائی نبود کز آن همانجای پیدا آمد آن چیز جزوی باشد از کلی که از ان کل پیدا شود وبدان کل باز شود چنانك موجود است اندر شخص مردم گرمی وسردی وتری وخشکی اندر وقتی وباز نابوده شود بمرگ جسمانیء آن مردم یا مران را بذات او نیابند البته وباز بوقتی دیگر پیدا شود اندر شخصی دیگر همچنانك پیش از آن جای دیگر بوده بود .

پس دانسته شد که این جزوهای گرمی وسردی وتری وخشکی را کلهاست که این جزوها از ان است وبدان باز شود . پس گوئیم که همچنین چون باز یا فتیم

[1] Dans le texte باز .

جوهری که اورا شناخته نیك وبد است واثر کرد اندر شخص مردم ، واو اندر یا بندهٔ پوشیدها بود . پس آن شخص مردم که این گوهر از آن پیداشده بود نا پدید شد وباز مانندهٔ آن شخص دیگر پیدا شد که اندر ان شخص پیش از پیدا شدن آن جوهر اثری بود ، بدانستیم که این جزؤیست که همی پیدا شود از کلی وباز بدو باز شود. پس درست شد که نفسهای جزوی را کلست وآن کل بعالم طبیعت محیطست، ونیز اتفاقست میان اهل علم وحکمت که صورت مردم عالم صغیرست وعالم بزرگ ایشان کبیرست. پس گوئیم که جزوهای انسان کبیر که عالم است پراکنده است ومنفعتهای آن پیدا نشود مگر اندر عالم صغیر که مردم است وجزوهای او مجموعست، پس درست شد که عالم صغیر که مردم است غرض آفریدگار است که انسان کبیر را آفرید که عالم است، واین جزوها ست از کل خویش که منفعتهای عالم اندرو همی پدید آید، وهمچنین جزوهای عالم با منفعتهای او پیدا نشود مگر بکسب کردن این نفسهای جزوی از کل خویش مر فایدهای اورا وچون مر نفسهای مردم را الفنجیده یا فتیم اندر عالم آن عالم دانستیم که مرین جزوها را کلی هست از بهر آنك اندر عالم هیچ کلی کسب نکند از چیزی همچون خویشتن کل بلك جزو کسب کند از جزوی دیگر همچون خویشتن چون زمینی کلی که زیادتی نمی جوید از زمینی دیگر ونه کل آب زیادتی همی جوید از آبی دیگر کل همچون خویشتن ونه کل هوا کسبی همی کند از هوایی دیگر ونه آتش کل زیادتی همی گیرد از آتشی دیگر بل که جزوهای خاك را همی بینیم کز دیگر جزوهای خاك زیادت همی پذیرد وقوی همی شود وهمچنان جزوهای دیگر او که از جزوهای کل خویش هر یکی قوی همی شود وزیادت همی گیرد وکل هر یکی ازین چهار رکن برحال خویشتن است بی هیچ زیادت ونقصان ، وبی نیاز است کلها از کسب ، وچون این مقدمات دانسته شد ونفسها را یا فتیم که اندر شخصها فایده همی گیرد از دیگر نفسها که اندر دیگر شخصها اند دانستیم که نفسها اندر حد جزوی اند که فایده دهنده وفایده پذیرنده اند

وچون نشان جزویء نفسها بدین روی که زیادت پذیرند از مانندان خویش درست پیدا آمد که این نفسها را کلی هست که پدید آمدن ایشان ازوست وباز گشتنشان بدوست .

صف سی وسوم

سخن اندر آنك حرکات فلك مخالف نیست مر اختیار نفس کلی را اندر اثرهای حکمت که پیداست اندر نهاد عالم

پیداست که بر نفس کلی پوشیده نبودست حرکات وافعال فلك از آغاز عالم تا بانجام او ، ونفس کل حاجتمند نیست که بگرداند مر چیزی را از حرکات فلك وحالهای آن از بهر آنك نهاد این بغایت حکمت بوده است ونیست هیچ چیز کز حرکات فلك وکواکب همی پیدا شود جز بر مراد نفس کلی، ویافته نشود اندر قوتهای فلك باطل شدن قوتی که بدان باطل شدن نوعی باشد از انواعهای موالید تا روا باشد که چیزی پیدا شود بخلاف آنچه هست ، وگر از حرکات فلك چیزی بودی بر خلاف مراد نفس کلی لازم آمدی که بدان حرکت بی مراد چیزی حاصل آمدی که اندر زایش عالم آن نبوده بودی وچون هیچ چیز پیدا نمی شود اندر عالم جز آنك بودست دانستیم که کمیت فلك بر مراد نفس کلست .

معارضه

اگر کسی گوید که حادثهای بزرگ که اندر عالم همی افتد از زلزله وصاعقه وقحط وافراط آب وآتش وطاعون وجزآن که آفرینش حیوان بدان تباه می شود نشان آنست که نه بر مراد نفس کلیست چون صنعتهای اورا تباه میکند .

جواب اورا گوئیم که چنین شناعتها بنفس کلی آنکس باز بندد که از آفرینش عالم مقصود نفس کلی مرین حیوان را داند که همی خورند وهمی خسبند ونه چنانست وبباید دانستن که اختیار نفس کلی ببودن عالم اختیار زمانی نبود ست واختیاری که بزمان نباشد زمان اندرو نقصان تواند آوردن اما نفس اندر فلك حرکتی نهاده است از بهر تباه شدن شخصهارا از پس یکدیگر تا بدان سبب بیرون آمدن نفس باشد از حد قوت بحد فعل ووبا وبلا که اندر عالم ظاهر شود از قحط وغرق جزآن بسبب دو چیز باشد تباه کردن یا قصدی را باشد وپیدا کردن قصدی را اعنی که فلك همیشه زایشها همی بیرون آرد وعالم را تهی بکند وبعضی از آنك بیرون آرد آلت باشند مر پیدا شدن مقصودی را وبعضی خود مقصود باشند وچون عالم پر شود از آلت که مقصود ازو بحاصل شود با مقصود آشکارا شود اندر میان شخصها که بطبع ماننده مقصود باشند وقوتهای سعادت فلکی روی سوی مقصود نهد وآن آلتها که بدو ماننده باشند بی نصیب مانند از سعادت تا آن وبا وبلا اندر ایشان بسبب گسسته شدن سعادت از یشان پدید آید وایشان که آلت بودند به پیدا آمدن مقصود باطل شوند بر مثال درودگری که بسیار چوب گونا گون که اندر جوهر همچون چوب آن در باشد که همی سازد فراز آرد خرد وبزرگ تا بفراز آوردن آن همه چوبها آن درکه همی خواهد ساختن بسازد، وچون مقصود او حاصل آمد آن تراشها وچوب ریزها بسوزد وبیندازد وآن در را از میان بر گیرد، پس هر که ببندد مر خویشتن را که از آن شخصها باشد که ایشان اندر وقت پیدا (پیدا) شدن مقصود آلت باشند مر مقصود را بخوردن طعام وشراب وطرب وجستن شهوتها مشغول شود وروی بصنعتهای دارد که فایدهٔ آن بجسم باز گردد تا زیان کار ازین جهان بیرون شود واندر رنجهای جاویدی افتد، وهر که پسندگار باشد ازین جهان بدان قدرکه اورا پسنده باشد وبرداخته شود مر طلب کردن فایدهای عقلی وعلمهاء الهی را واین عالم طبیعت را آلت خویش گیرد تا آراسته

ونیك بخت ازین عالم بیرون شود وبهمسایگی آنکس که مقصود نفس کل اوست برسد ولذت پذیرد از عالم عقل ونفس وبرسد بچیزهای که هیچ چشم چنان ندیدست ونه هیچ گوش صفت او شنیدست ونه بردل هیچ مردم آن گذشته است وهرکه عالم مرورا آلت خویش سازد اندر بیرون آوردن مقصود زیان کار شود بدان جهان. ایزد تعالی مارا از آن گروه کناد که عالم را آلت خویش گیریم اندر کسب کردن فایدهای عقلی ومارا ازان کسان دور داراد که عالم مر ایشان را آلت خویش گرفت اندر بیرون آوردن مقصود آفریدگار خویش.

صف سی وچهارم

سخن اندر آنك خدای را تعالی سود وزیان نیست

سود مرانرا تواند بودن ومرانرا شاید بودن که اورا زیان تواند بودن از بهر آنك این هردو مخالفانند وپذیرندهٔ مخالفان جوهر باشد وایزد تعالی از جوهر برتراست وتوحید یکتا آنست که هرچه اندر آفریدها بینی ودانی از صفتها واضافت آن از خدای تعالی همه دورکنی، وچون مردم حاجتمند بود بکشیدن حاجتها بخویشتن ودور کردن مضرتها از خویشتن نشانی داد مردم که ترا زو خیرست بدانچ منفعت پذیرفت ومضرت را دورکرد از بهر آنك پذیرفتن منفعت مر چیزی را از چیزی باشد که برتر ازوست وهمچنین دورکردن مضرت مر چیزی ضعیف را لازم آید که مضرت پذیر باشد، پس نه روا بود که کسی گوید که خدای تعالی عالم را بیافرید یامردم را پدید آورد از بهر کشیدن منفعت یادور کردن مضرت وهرکه خدایرا زیان وسود اثبات کند ضعیفی وعاجزی بدو جلت قدرته باز بسته بود چنانك پیدا کردیم که پذیرفتن منفعت ودور کردن مضرت مر چیزی ضعیف را لازم آید تعالی الله عن ذلك علواً کبیرا.

وگوئیم که عقل اول خود اندر دو حال بی نیاز است هم اندر پذیرفتن منفعت وهم از دور کردن مضرت اما بی نیازیء عقل کل از پذیرفتن منفعت بدان پیوست کزو برتر وشریفتر وتمامتر چیز نیست ومنفعت از چیزی توان پذیرفتن که برتر از تو باشد وهیچ چیز نیست که آن اندر ذات عقل کل نیست چنانک پیش ازین برهان آن نمودیم وچون هیچ چیز نیست از لطیف وکثیف کز ذات او بیرونست که عقلست ممکن نیست که عقل از چیزی منفعت پذیرد چه منفعت پذیرفتن چیزی از چیزی دیگر باشد وبیرون از عقل خود هیچ چیز ضر ونفع نیست واما ایمنی عقل از مضرت وناکوشیدن او بدفع مضرت کردن از ذات خویش بدان رویست که هیچ چیز ازو قوی تر وتمامتر وشریفتر نیست ومضرت چیزی از چیزی باشد کزوی قوی تر باشد. پس بهر دو روی درست شد ببرهان منطقی وبیان عقلی که نمودیم که عقل کل از کشیدن منفعت بخویشتن ودفع کردن مضرت از خویشتن بی نیاز است وچون عقل کل که آفریده است بدین منزلت باشد چگونه روا باشد که زیان وسود را کسی بخدای تعالی باز بندد.

معـــارضه

اگر کسی گوید که چون منفعت ومضرت بخدای تعالی منسوب نیست چرا بنده بر نیکی که کند نیکی یابد وبر بدی که کند بدی یا بد وچون از کردار او چیزی بخدای باز نگشت چرا مکافات او بنیکی نبود بر مثال کسی که بکوه شود وسنگهارا بشکند بحرها اندرافتد چون خداوند بنیاد درست را از آن سودی وزیانی نیست نه مرورا چیزی دهد ونه بیازاردش وگر مرورا کاری نیکوکند واندر عمارت بنیاد او بیفزاید مکافات او بنیکی کند، وگر از بنیاد او چیزی ویران کند مرورا بیازارد

جواب

اورا گوئیم که سؤال که کردی نیکوست ولکن مثال که آوردی نه راست است ونگر تابینی که مردم چون بچشم روشنائی آفتاب نکرد بگونه گون کار راه برد که اورا از آن فایدها باشد وچون چشم فراز کند از گونه گون فایده وبسیار نوع لذتها باز ماند پس از چشم فراز کردن او زیان اورا همی دارد نه آفتاب را وبپذیرفتن آن نور وراه بردن سوی کارها از گونه گون نفع وفایدها سود مرورا باشد نه مر آفتاب را وگر او چشم باز کرد آفتاب بدو عنایتی پیش از آن نکرد که بدیگران کرد وگر چشم فراز کرد عنایت ازو باز نگرفت که او بدان سودی نیافت بل که اوچون روی از فایدهٔ خویش بگردانید فایده بدو نرسید از آفتاب وآفتاب بحال خویش همی بود وبفایده گرفتن آنکس از آفتاب منفعتها بدو رسید وبچشم فراز کردن او از آفتاب فایدهای او بریده شود وهمچنین بپذیرفتن علم توحید منفعت مر موحد را باشد نه مر توحیدرا وبتقصیر کردن او اندر آن معنی مضرت اورا بود نه توحیدرا ومضرت ومنفعت ببنده باز گردد نه بخدای.

واما جواب آنچه کفتی چون کسی بکوه شود وسنگ شکند خداوند بنا اورا نیازارد ونه چیزی دهد آنست که چون این کسی از خداوند بنا چیز نیافت بدانچ رنج خویش ضایع کرد مرورا آزردن نبود از خداوند بنا وبدان روی که رنج خویش ضایع کرد عقوبت یافت بنایافتن فایده از آنچ کرد وچون کارنگاه کرد وفایده بیافت آن نشان ثواب بود اورا.

صف سی وپنجم

سخن اندر قوتهای نفسانی که اندر مردم است

نفس مردم سه قوتست. یکی قوت غضبی که مردم بدان قوت باحیوان سخن گوی برابر است وانباز است. ودیگر قوت شهوانی که بدین قوت مردم بانبات انباز است. وسدیگر قوت ناطقه که مردم بدین قوت از نبات وحیوان جداست. وبدین سه قوت مراد آفریدگار از آفرینش بحاصل آمد. وآفرینش دو بود. یکی آفرینش عالمست بصورت جسد مردم که آن صورت زندهٔ است سخن گوی میرنده وعالم جسمانی بدان بایست تا این صورت مردم بحاصل آمد. ودیگر آفرینش صورت نفس مردم بود صورت زندهٔ سخن گوی دانای نا میرنده وجسد مردم بدان بایست تا نفس دانا از مردم بحاصل آید. پس گوئیم که قوت ناطقه مر صورت نفسانیٔ باقی را بمنزلت هیولی بود از بهر آنك بسخن توانست پذیرفتن مر علم را همچنانك چوب تواند پذیرفتن مر صورت کرسی را. وقوت شهوانی مر صورت جسدانی بمنزلت هیولی بود، از بهر آنك جز بقوت شهوانی جسد زیادت نپذیرد بکشیدن غذا. وقوت غضبی مر هر دورا یاری گر بود تا هردو صورت بیاریٔ قوت غضبی بحاصل همی آید، واما بقوت غضبی صورت نفسانیٔ باقی مر قوت ناطقه را بدان بحاصل آید که مر دشمنانرا از خویشتن بقوت غضبی دورکند تا باکتساب فضایل ومعرفت شکر منعم صورت باقی را بیابد. واما بمعرفت قوت غضبی صورت جسدانی مر قوت شهوانی را بدان بحاصل شد که دشمن خویش را بقوت غضبی دفع توانست کردن. وجفت جستن از جنس خویش وطلب کردن خورش وپوشش که صلاح جسد اندر آن بود این همه بقوت غضبی بود مردم را وگر قوت غضبی قوت ناطقه

را یاری ندادی قوت ناطقه هرگز باستفادت علم ورزیدن عبادت وشکر منعم نتوانستی کردن از بهر آنك نفس شهوانی بر ناطقه چیره شدی وناطقه را مقهور کردی ونفس ناطقه ضایع شدی وهمچنین اگر یاری نبودی مر نفس شهوانی را از نفس غضبی طلب نوشیدنی وخوردنی وجفت خویش نتوانستی کردن ودشمن را از خویستن دور نتوانستی داشتن ومادت حیوان گسسته شدی ونیز اگر نفس تاطقه مر قوت غضبی را معونت نکردی هیچ حیوان از دشمن نتوانستی پرهیزکردن وندانستی که صلاح او درچیست. وگر معونت شهوانی مر ناطقه را نبودی نبگاه داشت قوت حیوانی بیرون کشیدن خورش وآسایش قوت ناطقه پایداری نیافتی واز پرهیز هلاك شدی پس کردگار عالم بجود باری سبحانه این هرسه قوت مختلف یاری گران یکدیگر ساخت تازین روی که گفتیم دومراد او اندر دو صورت جسمانی وروحانی مردم بدینا وآخرت تمام شود وهریکی ازین سه قوت برای نفس حیوانی شاید خواندن وگر مرین قوتهارا قوتهاي نفس خوانی وهمه بیك نفس کل منسوب کنی روا باشد وگر هریکی را نفس خوانی اشارت برنز از ذات این قوتها کرده باشی وحکمای اوایل هم قوی خواندند مرین قوتهارا وهم نفسها خواندند ومثالی بدهیم مرین هرسه قوت را از روی طبایع تا بفهم شنونده نردیکتر باشد، وکوئیم سبیل قوت غضبی با قوت شهوانی وقوت ناطقه از روی طبیعت سبیل رطوبت است ایستاده میان حرارت وبرودت اگر غلبه وحرارت را باشد رطوبت با او یار شود وگر غلبه مر برودت را باشد رطوبت با او یار شود از بهر آنك اگر رطوبت حرارت را پذیرد هوا گردد که گرم وتراست وگر رطوبت برودت را پذیرد آب گردد که سرد وتراست همچنین قوت غضبی را میل بدان قوت افتد که غلبه اورا باشد اگر ناطقه غالب باشد یار ناطقه شود وگر شهوانی غالب باشد یار شهوانی شود ومثالی دیگر از روی حیوانی سبیل قوت غضبی را ودو قوت ناطقه وشهوانی سبیل سگی شکاریست که هرچه اندر عالم است بتواند کرفتن بمیان دو مرد صیاد که همت ایشان مختلف است بغایت اختلاف چنانك صید

يك مرد بمثل شير وپلنگ بود وصيد ديگر مرد مار وموش باشد همت يكى عالى وبزرگوار وهمت آن ديگر دون وخسيس وآن سگ هميشه فرمان بردار آنكس باشد كه بهمت خويش هشيارتر وصيد خويش را جوياتر باشد ، وچون سگ سپس آن مرد صياد هشيار رود آن ناهشيار را ناچاره سپس ايشان بايد رفتن . اينست مثال قوت غضبى با قوت ناطقه وشهوانى را ستار است وناطقه وشهوانى هر دو جويندگان زندگانى اند وخوشى ناطقه زندگانى وخوشىء جاودانى جويد وشهوانى زندگى وخوشىء اين جهانى جويد واين گروه را خداى تعالى فرمود كز ستور كم بوده تراند بدين آيت كه گفت قوله : «إنهم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا[1]» ، گفت ايشان نيستند مگر چون ستور بل كه ايشان كمراه ترند . پس گوئيم چون آرزوى نفس ناطقه بيشتر باشد بطلب خوشى وزندگى باقى طلب استفادت علم كند وميل بعمل شريعت وعبادت خداى دارد قوت غضبى ميل بدو كند وچون ميل غضبى بناطقه اوفتد شهوانى سپس رو ايشان گردد بضرورت وهمه كارهاى مردم موافق عقل آيد بغايت نيكويى وراستى ، واگر آهنگ قوت شهوانى بنيشتر باشد بطلب لذت جسد ميل غضبى سوى شهوانى افتد وناطقه متابع شهوانى وغضبى شود همه كارهاى مردم مخالف عقل اوفتد از دست پيش كردن بناشايستها چون زنا ولواطه ودزدى ودروغ وبيدادى اين همه كارها زشت است ومخالف عقلست . پس هرچه سوى عقل نيكوست اندرو راحت وقوت ناطقه است ، ورنج قوت شهوانى است ، وهرچه سوى عقل زشت است اندرو راحت شهوانى است ورنج عاقله است . وهمه رسولان عليهم السلام سياست ومالش مر قوت شهوانى را كردند تا فرمان بردار باشد مر ناطقه را بانواع عبادت از نماز وروزه وحج وزكاة وجهاد وپارسايى وخرسندى وراست گفتن وجستن علم وخويشتن را زيردست دارا داشتن واندرين همه كارها راحت ولذت مر نفس ناطقه راست وقوت اوست ، وهمه نيكوست بعقل واندرين همه كارها رنج شهوانى است وضعف او ، وهمه

[1] Chap. 25, verset 44. Il faut lire ان هم.

حكماء پيشين كه خداى شناس بودند همه متعلمان را بآغاز تعليم پرهيز فرمودندى ومر نفس شهوانى را نپروردندى بل گفتندى كه علم الهى را بياموزيد ونفس شهوانى را فرو شكسته داريد از بهر آنك باغلبه وقوت شهوانى علم نتوان پذيرفتن . گفتيم اندر مراتب قوتهاى نفس آن مايه كه خردمند را كفايت است .

صف سى وششم

سخن اندر پاكيزه كردن نفس از گناه

اما اندر يافتن گناه خويش وپاكيزه كردن نفس بدانست كه هركارى كه آن سوى عقل زشت است نكنى ، وگر مؤمن را هوا ونفس شهوانى بدان كشد تا آن كار بكند آن گناه اندر نفس او ثابت شود ونگارى ونبشتهٔ گردد اندر نفس او ، ونگار ونبشتهٔ گناه زشت است نزديك عقل وشمار خلق سوى عقلست آن عقل كه او كلست ، وهر نفس كه با نگارى پيش عقل كل شود كه مران را دشمن دارد آن نفس جاودان اندر عقاب بماند وصورت نگار زشت كه بر هيولى جاى گرفت ازو جدا نشود مگر پديد آمدن نگارى وصورتى نيكوهم بران هيولى كه اين هردو از يكديگر گريزانند ، وچون نيكويى بيايد زشتى كه دشمن او وخلاف اوست بگريزد ، وگوهر نفس گوهريست كه هم صورت نيكوپذيرد وهم صورت زشت بى هيولى وبى طبيعى وبى هيچ زمان وبپاى شدن صورت نيكو افتادن وتباه شدن صورت زشت است ، وچون مؤمن بر گناه خويش پشيمانى خورد وتوبه كند بدان توبه مر نفس اورا شستى باشد از آن صورت زشت ، وچون پس از توبه كار نيكو كند آنچ سوى عقل نيكوست آن صورت نيكوئى اوبجاى آن صورت زشت كه پيش از توبه بود بايستد چنانك خداى تعالى ميفرمايد قوله : «إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل

الله سیآتهم حسنات وکان الله غفوراً رحیما[1] » ، گفت مگر آنکس که توبه کند وبکرود وکار نیکوکند پس ایشان آنند که بدل کند خدای زشتیهای ایشان به نیکوییها وخدای پوشنده ومهربانست ، وتوبهٔ نصوح آن باشد که آنچ سوی عقل زشتست دست از آن باز دارد وانچ سوی عقل نیکوست مران را کار بندد ونیز از آن سپس بدان کار زشت که کرده بود باز نگردد . وخبرست از رسول صلی الله علیه وآله که گفت «المعترف بالذنب کمن لا ذنب له والمصر علی الذنب کالمستهزیء بربه» کفت هر که خستو شود بگناه خویش همچون کسی است که اورا گناه نیست وهرکه برگناه بایستد چون کسی باشد که بر پروردگار خویش افسوس کند ، ودست ازگناه باز داشتن پاك کردن صورت زشت است ونبشتهٔ زشتست از نفس ونیکویی کردن ودست اندر کاری زدن که سوی عقل پسندیده است نگاشتن صورت نیکوست بجای صورت زشت ، وروا نیست خردمندرا کز گناه بتوبه باز نگردد وصورت زشت خویش را نیکو نکند که عفو ورحمت خدای تعالی بسیارست چنانکه همی گوید قوله : «قل یا عبادی الذین اسرفوا علی أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله یغفر الذنوب جمیعاً[2] » . همی گوید که بگوی یا بندگان من آنك گناه بسیار کردید از رحمت خدای نومید مباشید که خدای بیامرزد همه گناهان را ، اما اندر یافتن گناهی که آن از روی ستم کردن وخواسته بردن مردمان باشد آنست که چون توبه کند اگر خواستهٔ که آن ستده باشد همان خواسته برجای باشد بخداوندش باز دهد وحلالی کردن ازو بخواهد ، پس اگر آن خواسته برجای نباشد بدل آن خواسته بقیمت آن بخداوندش باز دهد اگر طاقت دارد واگر طاقت ندارد نیت چنان کند که اگر خواسته یابد عوض باز دهد ، وگر آنکس که این مؤمن برو ستم کردست زنده نباشد بفرزندان او برساند وگر آنکس را فرزند نباشد به بیت المال خداوند زمانهٔ

[1] Chap. 25, verset 70.
[2] Chap. 39, verset 53.

کتابخانه مجلس شورای ملی

خویش بر دست حجت جزیره رساند تا آن صورت زشت اوکزان ستم ثابت شده باشد از نفس او زایل شود ، پس اگر این مؤمن نیت نیکو بکند ودستش نرسد که آن حق باز دهد آن نیت نیکوی او پیش نفس او از عقوبت سپری شود چنانك رسول مصطفی صلی الله علیه وآله گفت «النیة الحسنة جنة حصینه» گفت نیت نیکو سپری استوار است . پس اگر طاقت باز دادن یابد وباز ندهد وزین جهان بیرون شود گناه او یکی دو شود ، از بهر آنك گناهش دوتای گشت ، یکی گناه پیشین که کرده بود وگردروغ زنی که کرد باخدای تعالی ازیرا که توبه کرد وبدان وفا نکرد تا زشتی بر زشتی بیفزود ، همچنانك چون طاقت یابد ووفا کند وحق مردمان باز دهد مزد او دوتای شود یکی مزد باز دادن حق مردمان ودیگر مزد اثبات کردن صورت نیکو وپاك کردن صورت زشت که بدانچ باخدای تعالی عهد کرده بود وفا کرد وبیاساید از بیم نکال آن صورت زشت واز درکات دوزخ بدرجات بهشت رسد چنانك خدای تعالی همیگوید قوله : «إلا من آمن وعمل صالحاً فاؤلئك لهم جزاء الضعف بما عملوا وهم فی الغرفات آمنون[1] » . همی گوید که مگر آنکس که بکرود وکار نیکوکند ایشانند انك ایشانراست مکافات دوتای بدانچ کردند وایشان اندر مر غزارهای بهشت اند ایمن کشته ، وهرکه راست گوید وبعهد وفا کند اندر نفس خویش خوی وآرایشی یابد واز مردمان ثنای نیکو شنود واندر نفس او آن وفا وراستی صورتی شود که شادی وخوشیء آن جاودان بدو پیوسته باشد ، واما معاملت مؤمنان از حدود دین وبا یکدیگر از دوستداریء ونیکوکاری ونصیحت ومعونت اندر حالهای دینی ودنیاوی از یاری دادن بمال وعلوم وگفتار وکردار بغایت نیکویی باید که باشد ومزد ایشان مضاعف باشد از بهر آنك نیکویی کردن باهمه خلق نیکوست ولیکن بامؤمنان نیکوتر وفاضلترست ومزد آن بیشتراست از بهر آنك مؤمن بمؤمن سزاوارتر است چون دیگر مردمان وسبیل مؤمن با مؤمن بروحانی سبیل

[1] Chap. 44, verset 37.

برادر بابرادر وخواهر ومادر وپدر وعم وجداست بزایش نفسانی که دوم زایش است ، وسبیل مسلمان بامؤمن بروحانی سبیل همسایه با همسایه است وحق برادر وپدر پیش از حق همسایه است ونیکویی کردن بامؤمنان آراستن صورت روحانی است ، وهمچنین ناشایست وزشتکاری با همه مردمان زشتست سوی عقل وگناه است ولکن بامؤمنان زشت‌تر وفاحش‌تر ، ودرستیء این سخن قول خدایست اندر مخاطبه با زنان پیغامبر علیه السلام قوله : «یا أیها النبی قل لأزواجك إن کنتن تردن الحیوة الدنیا وزینتها فتعالین أمتعکن واسرحکن سراحاً جمیلا وإن کنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منکن أجراً عظیما . یا نساء النبی من یأت منکن بفاحشة مبینة یضاعف لها العذاب ضعفین وکان ذلك علی الله یسیرا ومن یقنت منکن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتین وأعتدنا لها رزقاً کریما[1] » . گفت ای پیغامبر بگوی مر جفتانت را که اگر شما زندگانیء این جهانی خواهید وآرایش او بیایید تا شمارا دست باز دارم بنیکویی وگر خدایرا خواهید وپیامبر اورا وسرای باز پسین را خدای بسیج کردست مر نیکوکار انرا از شما مزدی بزرگ ، ای زنان پیغامبر هرکه از شما کاری ناشایست کند اورا عذاب دو باره کنند واین کار بر خدای آسانست وهرکه از بهر خدای وپیامبر را نیکویی کند مزد او دو باره بدهیم وآراسته ایم مرورا روزی خوب . واندر تأویل مرین مخاطبه را سه رویست . یکی روی جسدانی است خاصه وروی دوم روحانیست خاصه وروی سدیگر روحانی است عامة . اما روی جسدانیء خاصه پندست مرزنان جسدانی پیغامبر را تا کاری ناشایست نکنند وزشتکاری پیشه نگیرند که زشتیء ایشان از ان سپس که زنان پیغامبر گشتند زشت تر از زشتیء دیگر بندگان باشد . واما مخاطبهٔ روحانیء خاصه آنست که این آیات پندست مر دوازده یار پیغامبر را علیه السلام که ایشان اندر روحانی اورا برابر زنان اند اندر جسدانی وزنان روحانی مستفیدان علم اند قرارگاه زایش

[1] Chap. 33, versets 28-91.

روحانی اند چنانك زنان جسدانی قرارگاه زایش جسدانی اند ، پس زشتگاریء یاران رسول زشت تر است از زشتگاریء دیگر مسلمانان ومضرت زشتگاریء ایشان بر خلق بیشتر است وزیان آن بزرگتر است بدین ودنیا وعلم خدان محیط بود بعصیان زشت کاری بهری از زنان جسدانی پیغامبر وبهری از روحانیء او علیه السلام از بهر آن بود که حجت بدین آیت بریشان لازم کرد بوعدهٔ نیکویی وزلیفن بزشتی . واما مخاطبهٔ روحانیء عامه اندر این آیت پند واندرزست همه حدود دین را ومؤمنانرا که ایشان گیرندهٔ علم اند از رسول علیه السلام بمیانجیان کزپس او بودند وباشند تا روز راست خیزکه زشتگاریء ایشان زشت تر است از زشتگاریء دیگر مردمان که استفادت ایشان از راه راست نیست وراه راست راه عقل است بمیانجیان ودرجات واهل حشو رستگاری بجهل وحسد طلبند وحدود دین ومؤمنان ببصیرت کنند ، پس زشتگاریء حدود دین ومؤمنان با یکدیگر بروحانی وجسمانی ازگناهان بزرگترست ورستگاری مؤمن باخدای از راه عصیان ایشان باشد مر میانجیان را که میان مؤمن ومیان رسول ووصی وامام باشند بدست باز داشتن طاعت ایشان ونفاق کردن وآن گسسته کردن رسن خویش باشد مؤمن را باخدای ورسول کمرکه توبه کند وبراه طاعت باز آید چنانك خدای تعالی میفرماید قوله : «إن المنافقین فی الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصیرا إلا الذین تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دینهم لله فأولئك مع المؤمنین وسوف یؤت الله المؤمنین أجراً عظیما[1] » ، گفت منافقان بپایگاه فرودین اندراند از آتش وایشانرا یاری دهندهٔ نیابی مگر آنهارا که توبه کنند وکارنیك کنند ودست در حبل الله المتین زنند ودین خویش خدایرا خالصه کنند ، پس ایشان باموmنان باشند وخدایرا خالصه کنند ، پس ایشان باموmنان باشند وخدای مؤمنان را مزدی بزرگ بدهد آن مقدارکه مؤمن هشیار را اندر آن بیداری افتد وافزاید . یاد کرده شد از باب اندر یافتن گناهی که کرده باشد بتوبه ونیکوکاری وباز ناگشتن به بدی .

صف سی وهفتم

سخن اندر آنك پدید آرندهٔ طبایع نفس کل است

حکمای علم الهی وشناسندگان افعال فلکی وخداوندان علم طبـایع متفق اند بر آنك صفت نفس آنك او بدان صفت از دیگر چیزها جداست فعالة بالطبع علامة بالقوة است . گویند که نفس کارکن است بطبع خویش وآموزنده است اندر حد قوت یعنی که اگر آموزکار یابد داناشود ، واز نفسهای جزوی که اندر عالم است از نبات وحیوان ومردم دلیل بر درستیء این قول یافته همی شود وبدانچ روح نمو بنبات اندرست بهیچ وقت از کار نیاساید از بهر آنك بزمستان همی مایه فراز کشد وبدیگر فصلها مرانرا بیرون آرد وپرورش همی کند ونفسهای حیوان از طلب کردن غذا وبرجستن جفت خویش نیاساید ومردم به بیداری وخفتگی از کار بستن خویش فارغ نیست . پس درست شد که کارکردن همه مر نفس را است بجملگی وچون مر نفس مردم را ما از نفس کل جزو یافتیم چنانك برهان آن اندر این کتاب باز نمودیم ونفس مردم باجزویت خویشتن چیزها همی بیرون آرد که عالم بابزرگیء خویش آن بیرون نیاورد ست چون پدید آوردن آبگینه از سنگ ونبات وبیرون آوردن ابریشم از برگ درخت تود بیاریء کرم قز وبیرون آوردن نوعی حیوان ازمیان دو نوع چون استر از میان اسب وخر وجزآن وطبایع همی اشکال بود لونها وگوهرها واندرو نشان صنعت وکار پیدا وروشن بود ، دانستیم که نفس کلی سزاوار ترست بدین صنعت کلی وپدید آوردن این طبایع کلی باجزو او همی صنایع جزوی بتواند کردن واین دلیلی ظـاهر وروشن است خردمندرا بر آنك نفس کلیست که این جواهر وطبایع او پدید آورده است .

صف سی وهشتم

سخن اندر اثبات ثواب وعقاب

اگر مردم را معاد نبودی که باز شدندی بدان از (بهر) بیافتن مکافات ابدی تا نیکو کار بثواب وبد کردار بعقاب رسد ، آفرینش عالم وآنچ اندروست بازی بودی ، از بهر آنك هیچ باطل نشد از آن چیزها که عالم بیرون آورد بتدبیر صانع خویش وضایع ناشدن چیزها که اندر عالم پدید آمد همه بسبب بودش مردم بود چنانك گوئیم اگر مردم نبودی گوهر ان گداختنی ونا گداختنی نبودی وآنچ از کانها پدید آمد باطل شدی وزو هیچ جانور را فایده نبودی وچیزهای خوشبوی چون مشك وعنبر وکافور وجز آن همه باطل گشتی ، وچندین جامها کز ابریشم واز پشم مردم بحاصل کرد همه باطل بودی وگوناگون فایده که مردم گرفت از نبات واز میوها وپوستها ودندان واستخوان وسروهاء حیوان همه ضایع بودی ، وچون مردم بحاصل آمد وچندین فایده از آفرینش بگرفت دانستیم که آن همه چیزها آفریدگار از بهر مردم آفریده بود وگواهی داد بردرستیء این حال قول خدای تعالی که گفت قوله : «وهو الذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعاً[1]» گفت او آنست که بیافرید از بهر شما هرچه اندر زمین است بجملگی ، وچون همه منافع عالم بمردم پدید آمد ومردم بر مثال دیگر حیوان بزیست اگر اورا بازگشتن نباشد این فضل که مردم را بود برجملگی آفرینش تا از همه چیزی فایده گرفت ضایع شود یا بایستی که این شریفتر آفرینش که مردم بود ضایع شدی پس لازم آمد که معادی باشـد مردم را بی فنا .

ونیز گوئیم که چون از آفرینش پر حکمت کز صانع حکیم پدید آمد چیز ضایع

[1] Chap. 45, verset 21.

نشد واجب نیاید که این تفاوت عظیم اندر میان دو مردم است یکی نیکو کار ودیگر بدکردار ضایع شود ، وما همی بینیم بدکرداران را که اندرین عالم با عز وجاه وفرمان روایی اندر ونیکو کاران وستم رسیدگان باخواری واندوه وبیچارگی ودرد اند ، وگر مرین هر دوگروه را باز گشتی نباشد که کسی بجزای آنچ کردست برسد وبا این تفاوت بزرگ که اندر زندگیء دنیایی میان دوتن بود ، وپس از مرگ هر دو برابر باشد بناچیز شدن از عدل کردگار لازم نیاید واندر صنعت حکیم بآفرینش عالم چنین نیست از بهر آنك طبایع که عالم ترکیب ازو یافته است عدل قایم است واندر آفرینش جانوران ونبات عدل پیداست وچون راستی از ترکیبی بشود آن ترکیب پای ندارد ، پس روا نباشد که اندر آفرینش مردم این تفاوت برود ، پس لازم آید که مردم را باز گشتن باشد که هریکی از بدکردار ونیکوکار بجزای کار خویش برسد چنانك خدای تعالی همی گوید قوله : «أم حسب الذین اجترحوا السیئات أن نجعلهم کالذین آمنوا وعملوا الصالحات سواء محیاهم أو مماتهم ساء ما یحکمون[1]» . همی گوید یاچنان همی پندارند آنها که بدیها کردند که ما ایشانرا چنان کسها کنیم که گرویدگان که کارهای نیکو کردند برابر باشند زندگی ومردگیء ایشان بد حکمی است این که همه کنید . پس این آیت همی آواز دهد خردمندانرا اندر خلق که پس از مرگ وجدا شدن نفسها از جسدها این تفاوت همی پدید خواهد آمدن چون امروز پدید نیامد وزین تاخیر که همی افتد عجب نباید داشتن که بودنی همچون بوده است سوی خردمند پس سوی عقل بوده ترست واین اندك روزگار این جهانی سوی مردم ضعیف خرد بسیار نماید که او فانی است ازین زندگی واندر بودنی دیدارش نیست وسوی عقل کل آنچه خواهد بود سخت نزدیکست چنانك خدای تعالی همی گوید قوله : «إنهم یرونه بعیداً ونراه قریبا[2]» ، گفت ایشان دور همی ببینندش وما نزدیك همی ببینیمش .

---

[1] Chap. 45, verset 20. — [2] Chap. 70, versets 6 et 7.

ونیز گوئیم که چون اندر مردم نفسی همی بینیم شریفتر از آنك اندر حیوانست وآن نفس سخن گوی است که همی پیدا آید وعلم پذیرد وبشنود وبشنواند وبداند ودیگری را دانا کند وزین نفس مردم را اندر عالم افزونی نبود اندر زندگیء او ومر خویشتن را بدان نفس زیادتی بقا نتوانست الفغدن واندر همه نفسهای نباتی وحیوانی جستن بقا نهادست لازم آید که آنکس که این نفس سخن گوی اندر مردم نهاد غرضی را نهاد وچون اندرین عالم ازان غرض چیزی پدید نیامد واجب آید که آن غرض آفریدگار مردم از نهادن نفس سخن گوی اندر مردم پس از جدا شدن روح او از جسد او پدید آید وآنچ نیکو کردار اندر نعمت ولذت وراحت باقی شود وبدکردار اندر رنج وشدت ودرد وبلا همیشه گردد ، پاکست حکمت ایزد سبحانه از انك محال اندر آفرینش روا دارد وهر نیکوکاری وبدکرداری را مکافات آنچ ایشان کرده باشند برساند

صف سی ونهم

سخن اندر آنك بهر مکانی هست

گروهی از مردمان گویند که ایزد تعالی بهر مکانی هست وهیچ جای ازوخالی نیست ومر هیچ جای ازو پوشیده نیست . وچنان همی دانند که این توحید است ونفی صفات ناستوده است ازخدای . وما گوئیم که آنچ بهر مکانی هست وهیچ جای ازو خالی نیست وهیچ جای ازو پوشیده نیست آن طبیعت است . وعبارت آن طبیعت بدو سخن کشد ، یکی قوت فاعله یعنی کارکن ، ودیگر ابتدای حرکت وهر کدام ازتن دورا بگیری هیچ مکان ازیشان خالی نیست از بهر آنك مکان وزمان

که صورت از ایشان واندر ایشان پدید آید بوقت صورت کردن چیز اندر نفس بقوت عقل از قوت فاعله وآغاز حرکت خالی نباشد ونفس وعقل خالی اندر از مکان صورت کرده ومکان خالی نیست از قوت فاعله اعنی کارکن وآغاز جنبش ، چون مکان ازین دو حال خالی نشاید بودن چگونه روا باشد که مبدع حق بمکان حاجتمند بدین دو چیز اندر باشد . سپس از انك عقل ونفس که آفریدگان خدایند از مکان وزمان بی نیازند ، واز بهر آن گفتیم که مکان از قوت فاعله وآغاز جنبش خالی نیست که هر مکانی را حال کردنده است باختلاف واحوال از گرما وسرما وتاریکی وروشنائی وتنگی وفراخی وجز آن وگشتن احوال از قوت گردانندهٔ احوال پدید آید وآن قوه فاعله باشد ، ونیز از جنبش باشد گشتن احوال وکز جنبش نبودی گشتن احوال نبودی وچون حال مکان کردنده بود ، از جنبش خالی نبود . وهمچنین قوت فاعله بدنج پدید آرد اندر هر مکانی از گشتن حالها وپدید آمدن جانوران گواهی همی دهد که او بهر مکانی حاضرست ومثالی دهیم مرین سخن را چنانك گوئیم که هرگاه که توهّم کنیم که بعضی از هوا مکان شد بخاری را کز آب برخاست وبرهوا رفت وجای گرفت وآن بخار متمکن شد چاره نیست از صورت کردن قوت فاعله اندر آن بخار مکان گیر از بهر آنك اگر بقوت آفتاب آن بخار بگذارد بقوت فاعله گذارد وگر حرکت کند بقوت فاعله کند ببرتر شدن یا بفروتر آمد . پس درست کردیم که طبیعت است آنچه او بهمه مکانها حاضرست ونفس وعقل از مکان برتر است از بهر آنك نفس وعقل تمام اند وتمامرا بمکان حاجت نباشد . وطبیعت آنك نگاهبان مکانست چون آتش جوهر او وجوهر هوا از مکان کناره را نگاه دارند وجوهر آب وجوهر خاك میانهٔ مکان نگاه دارند وجوهرها ستارگان وابرها نگاه دارند وگراین گوهرها نگاه داشته نبودی بنگاهبانی طبیعت آسمانها وزمین تباه شدندی وایزد تعالی حکمت خویش باطل کرده بودی . پس گوئیم که طبیعت حدیست از حدود عقل که او شریفتر آفریده است از آفریدگان ایزد تعالی . واوست که بهر مکانی هست .

وایزد تعالی بزگوارتر از انست که اورا بمنزلت طبیعت شاید گفتن تبارك اسمه وتعالی جده .

صف چهلم

سخن اندر عالم جسمانی که اندر آفاق نفس کل است

گوئیم که چاره نیست از آنك مر جسم را نهایت باشد از بهر آنك حقیقت جسم آنست که مرورا سد بعد است . چون درازا وپهنا وژرفا . وهریکی ازین بعدها دو کناره دارد ومیانهٔ . وچون بعدهای جسم را نهایت باشد جسم را نهایت باشد . وچون جسم را نهایت درست شده باشد درست شده باشد که از بیرون این فلك کل که عالم است نه زمانست ونه مکان ونه جرمی تهی است ونه هیچ چیز از چیزهای طبیعی . از بهر آنك همه طبیعیات از اندرون فلك است وفلك محیطست بطبایع احاطتی طبیعی . ومادانیم که نفس جزوی که امروز اندر زمانست چون مرین جسد را بیوکند بوهم وفراموش کندش او بحیزی هیولانی وحسی نماند وهیچ چیز باجوهر او نماند مگر علم محض . وچون نفس جزوی که اندر مردم است بر شود سوی بالا بطلب کردن آنچه از بیرون فلك است بقوت علم ونفی کند جرم را وجسم را چه از خالی وچه از پر چیز نیابد مگر اثباتی محض ، بیرون این جرم گردنده که فلك است وچون طبیعیات بکناره رسد حیز نباشد مگر سازندهٔ طبیعیات وچون نفس جزوی بیرون این فلك حیز نیافت وزو بگذشت درست شد که آن بر شدن او بعالم لطیف از لطیفیء خویش وهم کوشکی با نفس کلی تاببیند آن سرور لذات وعز وشرف روحانی که نفس او اندر ان غرقه شود . وگر برشدن نفس جزوی بعالم لطیف از جهت علم ریاضی نباشد که هندسه ازوست پیدا شود مرورا جوهر نفس کل که محیطست

بجرم گردنده احاطت علت بمعلول خویش واحاطت صانع بمصنوع خویش نه چون محیط شدن جسم لطیف بجسم کثیف ومحیط شدن نفس کلی بعالم طبیعت محیط شدنی علمی است . واحاطت علمی را از اندررن وبیرون هردو یکسان باشد . پس درست شد که افلاك وعالم اندر افق نفس کلی است .

ونیز گوئیم که آن دلیل که مردم بدو بتواند دانستن که افلاك بهمه حرکات کردانست ومتناهی است واندر رسیدن او بدین علم بعلمی باشد که پیش ازین بدانسته باشد تا آن علم راه نماید مرورا سوی این علم وآن علم آنست که بداند که هر دایرهٔ نهایت آن باشد که خطها کز مرکز او بیرون شود هریکی بر آندازهٔ دیگر باشد تا محیط دائره ونهایت دایره بر سر آن خطها باشد ویافتیم مر خطهارا کز مرکز زمین همی بیرون آید که بنهایت همی رسد آنجا که فلك محیط سطح مرویست که همی گردد ، پس آن سطح محیط منتهای عالم است . واین دانستن اندر غریزت نفس است . پس بدین دانستن که نفس جزوی را حاصل آمد از راه تعلیم درست گشت که این عالم اندر افق نفس کلست .

ونیز مردم حکم کنند بر فلك تا فایدها ازو بحاصل کنند وخردمند بداند که فایده اندر فلك از بهر نفس جزوی نهادند . وچیزی کز بهر جزوی نهاده باشند نا چاره بهر کل آن جزؤ نهاده باشند . از بهر آنك فایدهٔ جزو جز از کل خویش نشاید بود .

پس گوئیم که چشم بیننده اندر مردم از بهر باز داشتن مضرتهاست از خویشتن وکشیدن منفعتها بذات خویش وفلك را حاجت نیست بچیزی که بدان مضرت از خویشتن باز دارد یا بدان منفعت بخویشتن کشد وهمچنین گوش شنوا مر مردم را از بهر منفعت گرفتن او بایست از چیزی که اورا اندر ان حاجت است وفلك را حاجت نیست بشنودن چیزها . وهمچنین دیگر حواس نا یافتن اندر فلکها ویافتن آن اندر مردم همی دلیل کند بر حاجتمندی مردم بدان وبی نیازیء فلك از آن .

پس چون ما یافتیم مردم را که بنفس جزوی همی حکم کند بر منفعتهاء فلکی وبیرون آرد فایدها وحکمتهای اورا دانستیم که نفس کلی که این نفس مردم ازو جزویست مرین فایدهارا اندر فلك نهاد تا نفس جزوی را ممکن است بیرون آوردن آن ازو وبنهادن مر حکم را برو بواجبی وگر نفس کلی اندر فلك این حکمتها نهاده بودی نفس جزوی آن ازو بیرون نتوانستی آوردن .

پس درست کردیم که فلك با آنچ اندروست اندر افق نفس کلیست تا پیدا شد مر نفس جزوی را نظم وترتیب آن .

صف چهل ویکم

سخن اندر سرما وگرمای قیامت

سرما وگرما دوکناره است . مر اعتدال را وراحت ولذت اندر اعتدال است ونفس بر اعتدال قرار گیرد ، وزین هر دوکناره بگریزد وهمچنین هر حالی ستوده میانجیست بمیان دوحال ناستوده . وقول حکمای علم الهی اندرین معنی آنست که گویند کل مدح هو عدل بین حاشیتی جور . گویند هر ستایشی دادیست اندر میان دوکنارهٔ ستم ، چنانك دلیری میانجیست بمیان بددلی ودیوانگی ودلیری که میانجی است ستوده است ودوکنارهٔ او که دیوانگی وبددلی است نکوهیده است وهمچنین جوانمردی کردن میانجی است میان زفتی واسراف وجوانمردی ستوده است وهردو کناره اش هم زفتی وهم اسراف نکوهیده است چنانك خدای تعالی فرمود قوله : «ولا تجعل یدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً[1]» ، گفت مکن دست را باکردن بسته یعنی از بخیلی ونیز مگستر مردست را همی گستردن

[1] Chap. 17, verset 29.

تابنه نشینی ملامت زده وپشیمان شده . وخردمندی میانجی است میان بیهدگی وعاجزی از سخن وجزآن . ودیگر خصلتهاء ستودهٔ همه میانجیست وستوده است بمیان دوکنارهٔ ناستودهٔ خویش . پس گوئیم که اعتدال از آن میانجیان ستوده است بمیان دوکنارهٔ ناستوده که یکی ازوگرماست ودیگر سرما واین هردو دشواری اندر دوکنارهٔ عالم اند . گرمی بغایت برتری است (که مرکز آتش است) وسردی بغایت فروتری است وبدین دو چیز نفس اندر این عالم رنجه شود . وآن حال که میان این دو حالست نفس از ولذت یابد . پس ترسانیدن پیامبران علیهم السلام مر امت را بسرما وگرمای قیامت از یشان برسبیل مثل بود . وبدین گفتار معنی آن خواستند که هرکه او توحید را بی میانجیء اولیای خدای وبی عمل پذیرد مفرط شود اعنی از حد اندر گذرد ، ازیراك بی میانجیء اولیا ورسول ووصی وامام بترتیب مر توحیدرا صفت بتوان کردن واگر کسی بی این میانجیان توحید جوید معطل شود اعنی که خدای را نیست گوید ، پس اگر بی میانجیء اولیای خدای خواهد که نیست بگوید وبکوشد تا اثبات کند بتشبیه اندر افتد . واین هردو کنارهٔ توحید است یکی تشبیه ماننده بسرمای زمهریر که او فرودین نقطهٔ عالم است ومردم اندر تشبیه آن وقت افتد که با مثالهاء کثیف وظاهر شریعت توحید جوید . وهمچنین چون بی ظاهر بر مثل وشناختن تاویل آن مثلها توحید جوید اندر تعطیل افتد که آن برترین حدیست از عالم که آنجا آتش سوزانست وآنچ بمیانجیء میانجیان حق گفته شود واعتقاد کرده شود بر اعتدال باشد وآنکس از سرما وگرمای قیامت رسته شود چنانك خدای تعالی میگوید قوله : « لا یرون فیها شمساً ولا زمهریرا » همی گوید نه بینند اندر بهشت نه گرما ونه سرما . معنیش آن خواست که مومنان را توحید آلوده نشود نه بتشبیه ونه بتعطیل ، وهم این معنی بود کز رسول صلی الله علیه وآله وسلم پرسیدند از حال بهشت که سرد است یا گرم . وی علیه السلام جواب داد وگفت : هو سجیح مثل برد السحر . گفت هواء بهشت میانه است نه سرد است ونه گرم همچون خنگیء سپیده دم .

وگفتن او صلی الله علیه وآله وسلم که بهشت نه سرم است ونه گرم نشان بود از آن که اندر بهشت مرگ نیست از بهر آنك مرگ ازین دو حال مخالف است . یا سرمای بی حد ، یا گرمای بی حد . وهر چیزی که آن بچهار درجه سرداست از داروها یا بچهار درجه گرم است آن چیز زهرکشنده است وهر کجا سرما وگرما نباشد مرگ نباشد . این بود معنیء ترسانیدن پیغامبران علیهم السلام مر خلق را بسرما وگرمای قیامت ، وچنان بباید دانستن مؤمن راکه بقیامت نه سرما است ونه گرما ، واین مثلی بود که رسولان زدند بل چنان باید صورت کردن که اگر همه سرماهای عالم جسمانی بریك مردم جمله کنی تاهمه قوت خویش بدان یك تن رساند صد سال اندر آن یك تن ازان سرما آن رنج نه بیند که بیك دم زدن از رنج سرمای قیامت بیند وحال گرمای قیامت هم برین جمله قیاس باید کردن ولکن ما خواستیم تا معنیء رنج بدین عقوبت مر خلق راکه پیغامبران علیهم السلام زلیفن کردند باز نماییم نه آن خواستیم که عقوبت آخرت را نفی کنیم نعوذ بالله من عذاب الله .

صف چهل ودوم

سخن اندر برزخ[1]

از قول گروهی از دانایان خواجه شهید بو الحسن نخشبی[2] رضی الله عنه اندرین معنی آنست که از بر فلك الأفلاك نوری لطیف است نه متحرك ونه ساکن که سر

---

(1) Voir notre recherche sur Nāṣir è Ḥosraw, chapitre : *La philosophie.*

(2) Un dā'y fāṭimide qui fut tué (331/942) par Nuḥ fils de Naṣr. Ce dā'y transporta son activité de Ḥorasān à Boḥāra et fit de nombreux prosélytes parmi les hauts dignitaires. Voir l'introduction de notre recherche sur Nāṣir è Ḥosraw, et voir Ivanov, *A Guide to isma'ily literature,* p. 35.

زبرین از ان نور باریك است وبنفس کل پیوسته است ، وسر فرودینش کثیف وسطبرست اندر فلك پیوسته است ، وهر نفسی که علمی از علمها بیاموزد آن علم مرورا دست باز ندارد که نیست شود . بل که اورا باقی کند . واگر آن علم دینی بود پرورده شده باشد بعمل شریعت وپرهیز . چون آن نفس از جسد جدا شود ، از أفلاك واجرام بگذرد وبدان نور رسد که یك سر ازو بنفس کل پیوسته است ودیگر سرش بفلك پیوسته است وبدان طرف باریك لطیف قرار گیرد وبنفس کل پیوسته شود وهرچه نفس بدکرداران ومعاقبان باشد بدین طرف قرار گیرد که بفلك پیوسته است وقول شهید اندر کتاب محصول آنست که عالم جسمانی فنا پذیرد بآخر کار واو رضی الله عنه بتناسخ وگشتن نفس از جسدی بدیگر جسدی گوید . وقول دهقان که پسر شیخ شهید بود وصاحب جزیرهٔ خرلان پس از یعقوب[1] او بود اندر برزخ آنست که گوید برزخ نفس طبیعی است ونفوس مردم تا بعالم طبیعی پیوسه باشند از برزخ رهایی نیابند واز بر طبایع نباشد واشارت نکرد بچیزی مر برزخ را چنانك پدرش کرد ، ودهقان بر بو یعقوب طعن کرد اندرین معنی وگفت که او تناسخی بود وقول بهری از فاضلان علم شریعت حق آنست که برزخ علم ظاهر است ومثلهای ورمزهای شریعت است وچنان گفتند این کسان که هر نفسی که علم ظاهر را بصورت خویش کند اندرین عالم باشد تا آن زمان که بعلم عقل رسد وچون بعلم عقل رسد انکه از عالم طبیعت بیرون شود وبعالم عقل رسد وسوی این مردمان چنانست که دوزخ عالم جسمانی است وفانیست وبهشت عالم روحانیست وباقیست وچنین گفتند این مردمان که قایم قیامت که پیغامبر خلق را بدو خواند هرکه مرورا بحقیقت دانست ونفس خویش را بشناخت او بکار کرد ازین عالم بدان عالم رسد ومرورا باز دارندهٔ بماند . وقول گروهی از حکیمان اندر برزخ آنست که برزخ علم فکریست

(1) Abou Ya'qub Isḥâq ibn Aḥmed al-Sijzy ou al-Sijistāny, exécuté à Boḫārā en l'an 331/942. Voir : *A Guide to isma'ïly literature*, par Ivanov, p. 33.

وعلم فکری میانجیست میان علم شریعتی ومیان علم عقلی . واین قول نزدیك است بقول شهید[1] که گوید برزخ میانجی است ازمیان فلك ومیان عالم نفس . وقول گروهی اندر برزخ آنست که نفس تاهفت مرتبت برو نگذرد بعالم عقلی نرسد . همچنانك جسد بهفتم مرتبت تمام شود وبنعمتهای جسمانی رسد ، مر نفس را بدان هفت مرتبت بکار باید تا اندر عالم عقل بفعل آید وبنعمتهای ابدی وثوابهای باقی رسد . واما شرح این حال ما اندر کتاب مصباح گفته ایم ببرهانهای عقلی نه بر طریق تناسخ ، ونه بر دعویء بی برهان . وقول بو یعقوب سجزی را اندر برزخ جای چنانست که برزخ مر شریعتهای پیامبران را خواهد . وایشانرا علیهم السلام خداوندان دورستر خواند . وقائم را علیه السلام خداوند دور کشف خواند . وخداوند گور عظیم نیز گویدش . واز پیش آدم علیه السلام سخن گوید وز پس قیامت بگوید که چنین خواهد بودن بی معنی وبرهانی وچنین گوید که نفسهای تعلیمی بقوت تایید انبیا علیهم السلام اندر عالم جسمانی قرار گرفتند وبقوت خداوند گور بزرگ روحانی شوند ونزدیك او برزخ شرایع انبیاست وجای دیگر هم بویعقوب برزخ مر شخصهای مردم را گوید وگوید که نفسها اندر شخصها همی کردند اندرین عالم تا آن وقت که خداوند قیامت بیاید . آنگه هر نفسی که نیکوکار باشد بتایید رسد وبعالم عقلی بر شود وآن بهشت است وهر نفسی که بدکردار باشد تایید نپذیرد واندر عالم جسمانی بماند ودوزخ اینست وبو یعقوب را سخنان نیك وپسندیده بسیار است . اما آنچ اندر اثبات تناسخ گفت خداوندان نپسندیدند وقول اهل ظاهر اندر برزخ آنست که برزخ گور است . این کندهٔ که کالبد مردم اندرو نهند ومیان ایشان اندرین سخن خلافی نیست . اما اندر عذاب گور وصفت منکر ونکیر اختلاف است میان اهل ظاهر . این جمله که گفته شد گفتار اهل شریعت است اندر برزخ .

واما سخن طبایعیان ومنطقیان وتناسخیان آنست که بگوییم ازین پس سخن بیشتر

(1) Voir Zād al-Mosāfirīn, p. 421, 422.

مردمان از اهل فلسفه وطبایع چنانست که برزخ نامی شریعی است که خداوند شریعت آورد وایشان مر خداوند شریعت را ناموس گویند وبعضی بنام ومعنی برزخ منکر شدند وبهری بمعنی مقر آمدند وبنام منکر شدند . وسخن آنکسان که بمعنی اقرار دادند وآن آن مردمانند از فیلسوفان که دوزخ مر عالم جسمانی را گویند . وبهشت مر عالم روحانی را نهند واین مردمان بمذهب حقیقیت میل کنند وخواهند که سخن فلسفی وشرعی را بهم فراز آرند ومذهب ایشان آنست که برزخ این شخص مردم است وقول ایشان آنست که چون نفس مردم حقائق فلسفی وشریعی وعقل ومعقول بشناسد او بعالم روحانی رسد وهیچ باز دارندهٔ نماند اورا ازان عالم واندر عالم عقلی بافرشتگان بماند اندر نعمتهای ابدی ، وقدرت جاودانی ، واوصورتی گردد از علم وحکمت نگاشته بر نفسی بسیط علمی وعقلی وفکری . وعقاب بزرگ این گروه جاودان ماندن است اندر دایرهٔ طبیعت . وطبیعت مران قوت خواهند که نفس کل بدان قوت جنبانندهٔ فلك الافلاك است وفلك الافلاك جنبانندهٔ همه فلکهاست وآن قوه فاعله برینست طبایع را وعالم جسمانی را .

وقول أبو الحسن عامری (؟) اندر کتاب مقالات چنانست که مهتران ثنویان ایذون گویند که معنیء برزخ از اول موجوداست مردم را از آغاز کون او ولکن هر کسی بمعنیء دیگر گویند ونزدیك بزرگان ثنویان چنانست که ظلمت را دو قوتست . هردو نکوهیده . یکی شهوت ودیگر جهل . وبرزخ ظلمت است که روح اندرو بدین دو قوت نکوهیده نیاویزد که هر دو قوت دیوان است . ودیوان آن کسانند که این دو قوت نگاه دارند وهر نفسی که بدین دو قوت اندر مانده باشد اندر برزخ باشد همیشه ، وهرگز روح او بعالم نورانی نرسد . وآن وقت که نور از ظلمت جداشود ونور بر ظلمت قادر شود نفس این کسان اندر دایرهٔ ظلمت بماند جاودان . وچنین گویند که نور را دو قوت است هر دو ستوده یکی پارسایی ودیگر علم . واین هر دو قوتهای پسندیده اند ونورانی اند . وچنین گویند که هر روحی که پارساشود

وقوت شهوانی را بشکند آن وقت که نور کلی بر ظلمت قادر شود او بدان عالم نورانی رسد وبدان عالم بماند جاودان با قدری تمام ونعمتی دایم . وماگوئیم که جملهٔ سخنها اندر نفی برزخ واثبات آن بر چهار قسمت است . قسمتهاء عقلی که هیچ عاقل از عقلاء مذاهب مرآنرا باز نتوانند زدن . یکی قوت آنکسانست که برزخ همی محسوس گویند وهم موهوم ومحسوس شخصهارا خواهند وموهوم مران نور را خواهند که زبر فلك الافلاك است خواجهٔ شهید یادکند . واین نیز قول آن مردمانست کز عبدان که صاحب جزیرهٔ عراق بود حکایت کنند . ودیگر قول آنکسانست که برزخ را نه محسوس گویند ونه موهوم وآن فلاسفة ودهریان وطبایعیان وفلکیان اند . وسدیگر قول آنکسهاست که برزخ محسوس را گویند وموهوم نگویند . وآن تناسخیان اند بمذهب افلاطون دعوی کنند . وآن هم طریق یعقوب سجزی است . وچهارم قول آنکسانست که برزخ موهوم گونید ومحسوس نگونید وبدان مران نور را خواهند که زبر فلکست بر طریق خواجه شهید وپسرش حسن مسعود(؟) وآن احمد صالح(؟) که پیش ازیشان بود . پس ما این سخنهای شریف را وسرهای عظیم را جمله یاد کردیم از بهر صلاح خداوندان عقل را تا کسانی که راه نمی دانند راه برند وگمراهان مر بیچارگانرا از راه نبرند وسخن حق را از باطل بدانند ومحققان راه از مبطلان جدا کنند وشنودیم که یکی از ضعیفان جویندهٔ یکی را از عالمان پرسید از حال وحقیقت برزخ ، آن دانا از ان ضعیف هزار درم خواست بهای آن سخن واین درم ازو بستد تا این سخن مرورا بگفت که آن سخن کفرست وهر کسی مر رواییء کار خویش را بی فرمان سخن همی گویند وخویشتن را وخلق را بآتش همی برند چنانك خدای تعالی همی گوید قوله : « فاتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشید . یقدم قومه یوم القیامة فأوردهم النار وبئس الورد المورود . واتبعوا فی هذه لعنة ویوم القیمه بئس الرفد المرفود[1] » همی گوید پس فرمان فرعون رفتند

[1] Chap. 11, versets 97-99.

وفرمان فرعون نه راست بود . فرعون پیش قوم خویش می رود روز قیامت تا بیارد ایشان را بآتش وآن بد آوردن حالی است وزپس ایشانست اندرین جهان لعنت وبروز قیامت آن بدسود کردنست .

اینست قول هر گروهی اندر برزخ که یاد کرده شد وما حقیقت برزخ بفرمان خداوند روزکار المستنصر بالله صلوات الله علیـه وعلی آیاته الطاهرین وابنائه الأکرمین اندر کتاب مصباح یاد کرده ایم .

صف چهل وسوم

سخن اندر فرق میان نفس وروح

هر گروهی از اهل مذاهب را اندر نفس وروح اختلاف است وبیشتر مردم اهل ظاهر برانست که نفس این جسد کثیف است ومردم این هیکل ظاهرست مکر از مذهب معتزله وبهری از مردمان صابی که گویند مردم این جسد کثیف است وقول اهل ظاهر آنست که روح عرضیست لطیف وآن زندگانی است که مردم بدان سخن گویست واندر یابنده ومذهب بیشتر از فلاسـفة آن است که نفس گوهری بسیط است زنده واندر یابنده وسخن گوی . ونزدیك حکماء شریعت روح شریفتر از نفس است . ونزدیك فلاسفه نفس شریفتر از روح است . وهر گروهی را برین دعوی خویش حجتهاست که آنرا بیوکندیم از بیم گرانی ودرازیء کتاب را . واندر کتب افلاطون چنانست که نفسهای مردم چون از کالبدها جدا شود اندر حیوانات شود بر اندازهٔ آن خوها که آن مردمان گرفته باشند آنك خوی شیران دارد نفس او اندر شیری شود . وآنك طبع خران وگاوان دارد نفسهای ایشان اندر آن خران وگاوان شوند . وخردمندان از اهل شریعت دانند که این سخن ناخوبست .

وگروهی از شاگردان افلاطون گفتند که حکیم فاضل بدین قول اثبات تناسخ نه خواست . ولکن این سخن بر اندازهٔ روزگار خویش گفت مر سیاست خلق را بر سبیل رمز ومثل . واز فرفورس حکایت کنید که اندر کتاب طبیعت الإنسان از یونانیان گفت که ایشان گویند که نفس بسیار گونهـاست . چنانك شخص بسیار گونهاست . وهر نوعی از نفسها اندر نوع جسد خویش شود . وآن مردم جز اندر جسدهای مردم نشود . وآن ستور جز اندر ستور نشود . وهم برین مثال هر روانی اندرتنی شود که در خور او باشد . وقول افلاطون نیز چنانست که گوید روانهای بدان که از تنهای ایشان بیرون شود دیوان کردند . ودیو نزدیك او نفس بدکردار است که از جسد جدا شده باشد . وشاگردان افلاطون گفتند که آن تنها که افلاطون گفت نه این تنهای کثیف است وآن تنها که زین تنهای کثیف زاده باشند وبفعل آن نفس که اندرو باشد باقی بماند ابد الآبدین .

واما افلاطون اندر معاد ایذون گوید که روانهای بدان کز کالبدهای بدان جدا شود باز عالم نفسانی نتواند شدن بلك اورا این آلت جسدانی کار باید کردن تالطیف وصافی شود . وثواب نزدیك او آنست که نفس جوهری گردد چون عقل یعنی که نفس عقل است بقوة وعقل گردد بفعل آن وقت باز عالم الهی باز شود نزدیکیء علت خویش وجواهر رحانی را بیابد بنفس چنانك بدین جسد مرجواهر محسوس را یافته است امروز ثواب نزدیك افلاطون این است .

باز گروهی گفتند که بو یعقوب سجزی مر نفس را بیرون این عالم کثیف قرار گاهی نگوید واین سخن اندر کتاب کشف المحجوب از گفتار او پیداست .

وگروهی از شاگر دان بو یعقوب که گفتند که ما سر مذهب او دانیم . ایذون گفتند که مذهب بو یعقوب آنست که نفس چون صافی شود بعالم علوی باز گردد . وجاودانه بماند . وگروهی از صابیان گویند که روانهای بدان بماند از پس تنهای ایشان چنان نماند که ایشانرا اندر تنهای ددگان کرده اند برآن مثال که مردم

اندرخواب بینند چیزهای کزان بترسند . وزان غمگین شوند که مرانرا حقیقتی نباشد . وعقاب بد کرداران اینست نزدیك صابیان .

وگروهی گفتند ازیشان که روانهای بدکرداران همه نیست شوند وزانها بمانند ماندنی مطلق بی غم . وثواب وعقاب نزدیك ایشان این باشد واین مذهب را بهری از مردمان دعوی کنند از اهل حقایق . وگفتند منزلت برسه بهراست . ثوابست وعقابست وتلاشی است یعنی نیست گشتن . ونیست گشتن مران نفسها را باشد که صورت علمی از علمها پذیرفته باشد . چون نفوس کودکان ودیوانگان

صف چهل وچهارم

سخن اندر شریعت که چرا بایست نهاد

عالم جسمانی بر آنست که هر رکنی از رکنهای طبایع هم پهلوشده است بارکنی دیگر که میان ایشان هر دو ما ننده است بروی از رویهای چنانك از آب باخاك هم پهلو شده اند وبایکدیگر آمیخته اند بدان مانندهٔ که بایکدیگر دانند اندر سردی همچنین باد وآب هم پهلو اند بدانچ میان ایشان انبازی است اندر تری . وآتش از باد همی نیرویابد بدان مانند که میان ایشانست اندرگرمی وهریکی ازین طبایع با مانند خویش قرار گرفته اند ، وصلاح از میان ایشان پدید آمدست اگر آب از خاك جدا ماند از هر دو جدا جدا جز فساد چیز نیاید . ونفع از هر دو باطل شود . وچون حال عالم بدین جمله بود تا صلاح اندر خلق بسبب ایشان پدید آید . انبیا علیهم السلام شریعت را تألیف کردند بر مثال صورت مردم ظاهر اوهمه مخالف وپراکنده از عبارتهای گوناگون وهمه مخالف یکدیگر . همچنانك حواس مردم از بنیائی وشنوائی وبویائی وگویائی همی مخالف یکدیگرند . وباطن شریعت همه یکی

مقصود واشارت بیك تن بود اندر عالم که راهنمای خلق او باشد همچنانك باطن مردم یکی بود نفس که این حواس کارهای مخالف خویش همه پیش او همی برند براستی تاخردمندان بدانند که پیغمبران علیهم السلام فرستادگان آفریدکار عالم اند که تالیف شریعت ایشان بمانند آفرینش خدایست . پس نخست حکمت اندر نهاد شریعت این بود .

ودیگر حکمت اندر تالیف شریعت بظاهرهاء مخالف آن بود که چون پیغامبران علیهم السلام مرین خلق را مخالف یا فتند اندر طبایع ایشان ونفوس مردمان فریشتگان بودند اندر حد قوت وبظاهر اندر فعل دیوان بودند . ایشان علیهم السلام شریعت را همچنان نهادند بظاهر همه مخالف ومانند سخن بیهوشان وبباطن راه نمای سوی فریشتگی تاچون شریعت مانند خلق آمد آن مانندی که میان شرایع ومیان خلق اوفتاد اندرین روی که گفتیم خلق برآن قرار گرفت بر مثال طلسمها که دانایان کرده اند اندر شهرها از بهر زیان کزندگان از پشه ومار وکژدم وجز آن . وهر طلسمی که بکرده اند صورتی کرده اند از آهن یا از مس یا جز آن مانند مار یا پشه یا کژدم یا جزآن ومران نوع گزنده را بدان صورت که اندران شهر نهاده اند بسته کرده اند . وآن کزندگان بران صورت آرامیده اند ورنج ایشان از شهر برخاسته است . چنانك بشهر مرو پشه نباشد . ووقتی از دیوار کهن در مرو برجی فرود آمد وزان برج خنبرهٔ بیرون آمد اندرو پشهٔ روبین نهاده چون مرانرا بیرون کردند پشه بشهر اندر آمد ومردمان را رنجه کرد . وبشام شهری است که انرا معرة النعمان خوانند وچون از حلب سوی طرابلس روی آن شهر بر راه است وچون از دروازهٔ شهر اندر شوی بر راه ستونی سنگین است بر پای کرده بلند بر سر آن ستون صورت کژدمی است بزرگ از سنگ تراشیده ومر آن صورت را بر سر آن ستون استوار کرده ومرانرا دیدم گفتند مردمان آن شهر که این طلسمی است کز قدیم بازاینجا نهاده است وبدین شهر کسی کژدم ندیداست واگر از بیرون شهر کژدمی بگیرد

وبشهر اندر آرد ورها کند آن کژدم تا از شهر بیرون نشود نیاز آمد[1] . پس پیغامبران علیهم السلام مر شریعت را برابر صورت مردم فسادکن ساختند ، تا فساد مفسدانرا بشریعت از خلق باز داشتند وایشانرا بدان آرام دادند وگرنه چنین کردندی جاهلان امت مر دانایان را تباه کردندی وفساد عالم بودی از آن . واین سیاستی نیکو بود از پیامبران علیهم السلام مرامت را . وشریعت اندر میان خلق امروز بر مثال آن صورت است که فساد بدان صورت از خلق بریده شدست .

ودیگر آنست که اندر کار بستن شریعت مردم را راست کردنست بر صلاح وخیر وکار بستن شریعت مران قوت را کز نفس نگاهبان وزنده دار جسد است هم بدان منزلت است که اقرار دادن بشهادت مران قوت راست کز نفس بر زفان موکل است وبجای دانش است مران قوت را کز نفس قرارگاه او دلست وبر هر قوتی از قوتهاء نفس انسانی مر خدایرا تعالی طاعتیست بر اندازهٔ توانائی آن قوت وبر هیچ قوتی از طاعت خدای تعالی که اورا توانائی آنست چنانك خدای تعالی میگوید قوله : « لا یکلف الله نفساً إلا وسعها[2] » . گفت خدای نفرماید هیچکس را جز آنك توانائی او آنست .

صف چهل وپنجم

سخن اندر اثبات فنای جسد وبقای نفس

گروهی از مردمان ایذون گویند که بقای نفس اندر بقاء جسد است ، ودعوی کنند که چون جسد را فنا افتاد نفس را هستی نماند . واین آن گروهند کز حکم

---

(1) L'histoire est racontée au *Safèr Nāmèh*, p. 15, édition Berlin.

(2) Chap. 2, verset 286.

علم الهی وتقدیر کلی خبر ندارند . وخویشتن با ستور برابر همی کنند ونمی نگرند که هر چیزی که بظاهر مردیگر چیز را مخالف است بباطن خویش مخالف است . وبسبب آن مخالفت که میان ایشان اندر ظاهر هست اندر باطن ایشان تفاوتی عظیم است ، بر مثال درخت خرما که مر درخت بیدرا بظاهر مخالف است بدانچ هر یکی را صورتی دیگرست وچون درخت بیدرا ببری دیگر باره بروید ودرخت خرما چون ببری نبه روید . پس بدین مخالفت که میان این دو درخت اندر ظاهرست بنگر ای برادر که چه مایه فرقست میان درخت خرما ودرخت بید که درخت خرما را می دیدیم که اندر زمین حجاز بابسیاریء خرما که آنجاست هزار درم قیمت نهادند ودرخت بید اگرچه بزرگ شود بده درم نه ارزد . پس گوئیم که میان جسد کثیف فرمان بردار نادان ومیان نفس لطیف فرمان فرمای دانا تفاوت پیش از آنست که میان درخت خرما ودرخت بیدست . وبباید دانستن که چنان نیست که آن نادان همی گوید که فعل نفس بی جسد پدید نیاید بل که فعل نفس بلطافت است ومرورا بدانستن علمی بجسد حاجت نیست ، بلك حاجت مران کس‌را ست بجسد که خواهد که بداند که اندر نفس انگشتری گر از صناعت چیست تا انگشتری گر مران صورت لطیف را که خود از بیرون آوردن آن برسیم بی نیاز است بیرون آرد تا آن نادان به بیند . پس درست شد که نفس از جسد بی نیاز است وجسد بنفس حاجتمندست که اگر نفس ازوجداشود وی مرداری بماند ودیگر که نفس بی جسد چیزها سازد باندیشه واندر خواب بی آلت جسدانی سخن گوید وبشنود وکار کند وجز آن . ودیگر آنست که نفس مر جسد مردار را که همی زنده وکارکن دارد واجب نیاید که چیزی او مردهٔ را زنده دارد خود بذات خویش زنده نباشد ، وهر که این سخن گوید خردمندان ازو کناره گیرند . پس درست شد که نفس از جسد بی نیازاست . وگوئیم که فنای صورت جسد لازم است اندر عقل از بهر آنك جسد خوداندر ذات خویش جزوهای مخالف است چنانك مرورا زیرست وزبر وپیش

وپس وچپ وراست . واین همه مخالفانند وچیزی مخالف باقی نباشد ، وازدیگر روی فنای جسد برآن لازم آید که جسد از طبایع چهارگانه مختلف ترکیب وتالیف یافته است . ومخالفان بی میانجی فراز یکدیگر نیایند وچون فراز آیند هریکی ازیشان آرزومند باشند ببازگشتن سوی اصل خویش . پس لازم آید که بآخر هریکی سوی اصل خویش باز گردند وباقی نشوند وبآخر میانجی از میان ایشان بیرون شود چون مقصود میانجی از فراز آوردن ایشان بحاصل شود . وما همی یابیم مرین نفس را که میانجی است میان این طبایع مخالف وایشانرا بصلح آوردست تا اندر یك کالبد جمله شد ستند . پس جمله کردن نفس مرین مخالفانرا بدین فعل نیکو که همی کند از مصلحت میان این دشمنان سخن همی گوید که اندرین هیچ خلاف نیست . ومن ازمیانجی بی نیازم اندر ذات خویش ، وچیزی که اندرو هیچ خلاف نباشد مرورا فنا لازم نیاید . پس درست کردیم که نفس را فنا نیست . وچون درست کردیم که جسد فانی است ، وآن مقداربقا که اوراست بمیانجیء نفس است ، هیچ گواهی نباید اندر آنك نفس اندر ذات خویش باقی است از بهر آنك چیزی که بمیانجیء او مر فانی‌را بقا حاصل آید ناچاره ذات او باقی باشد . ودلیل بر درستیء این قول آنست که چون آتش گوهریست که روشنی وگرمی اندرو ذاتی است چون آهن که گوهرش سیاه وسرد است با آتش همسایگان شوند آنچ اندر آتش ذاتی است از نوروگرمی بحکم همسایگی همی بآهن دهد تا آهن از پس سیاهی وسردی گرم وروشن شود ولکن آن گرمی وروشنی مر آهن را عرضی باشد وبآخر ازو بشود . همچنین زندگی وحرکت اندر نفس ذاتی است وچون نفس با جسد همسایگان شوند جسد از نفس زندگی وحرکت بپذیرد عرضی وچون نفس ازو جدا شود زندگی وحرکت از جسد بشود . پس درست شد که زندگیء نفس ذاتی است وچیزی که زندگی مرورا ذاتی باشد او فنا نپذیرد . پس درست شد که بفنای جسد نفس فانی نشود .

ونیز گوئیم که فنای جسد آنست که هر طبیعتی ازو باز شود باصل خویش ، ومامران باز شدن ایشانرا باصلهای ایشان فنای جسد گفتیم وباز شدن طبایع هریکی باصل خویش همی گواهی دهد که نفس نیز باصل خویش باز شود ، چون جسد نادان باصلهای نادان بازگشت دانستیم که نفس دانا باصل دانای خویش بازگشت وهرچیزی که باصل خویش بازگردد قوی‌تر شود نه ضعیفتر . پس درست شد که نفس بغایت قوت خویش آن وقت رسد کز جسد جدا شود . پس درست کردیم که جسد فانیست ونفس باقیست .

صف چهل وششم

سخن اندر آنك صورتهای جسدانی‌را اندر طبیعت نفس کلی نهادست تا همی بیرون آید

گوئیم که اندر آفرینش چنانست که ظاهر چیزها بر باطن او دلیل است چنانك بیشتر از درختان چنانست که برگش ببارش ما ننده است . چنانك برگ درخت سیب همچون سیب کرداست . وبرگ درخت انبرود هم شکل انبرود است . وبرگ درخت سنجد مانندهٔ سنجدیست . وچون حال اندر نبات که آغاز بزایش اوست مر عالم را چنین یافتیم . گفتیم اندر مردم که انجام زایش اوست حال ما ننداین باشد . پس یافتیم بار درخت مردم که مردم بدان از دیگر جانوران جداست سخن گفتن وخداوندان سخن گویان مر پیامبران علیهم السلام یافتیم که فرشتادگان نفس کلی بودند بسوی خلق بامر خدای سبحانه ، وایشان علیهم السلام مایهٔ صورتهای روحانی را که نفس مردم بدان باقی گردد ، اندر کتابهای خدای نهادند بزفان خویش تامردمان معانی آنراهمی بیرون آرند ویك بدیگر همی دهند تا آخر الدهر ، ونادانان بی هیچ

صورت بدان مایهٔ صورتها که پیامبران علیهم السلام اندر کتاب خدای تعالی وشریعت نهادند صورت آخرتیء نفسانی همی پذیرند وهمی بیرون شوند سوی عالم روحانی واصل آن پیامبران علیهم السلام نهاده اند اندر کتاب ، واین حال دلیل کرد برآنك صورتهای جسمانی را نفس کلی همچنین مایه اندرین طبایع نهاده ست تا بروزگارها طبایع مرانرا همی بیرون آرد که این عالم کارکرد نفس کل است . وپیامبران علیهم السلام گفتارهای نفس کلی اند . واین دلیل که گفتیم از آغاز نفس کلی گرفتیم بر کردار او . واین دلیلی ظاهراست .

صف چهل وهفتم

سخن اندر آنك نفس از عقل کلی فایده نه بزمان پذیرد

گوئیم که چون جسم مرکب است ونفس بسیط است وبسیط بر مرکب جاکول است وحالهای جسم مرکب زیرزمانست وهر فایده که جسم پذیرد از صورت وشکل ورنگ وبوی وجزآن بزمان تواند پذیرفتن واجب آید از روی اضافت حال نفس بجسم که مر نفس راکه بر جسم جاکول است بزمان حاجت نیست . ومثل این چنان باشد که هر عددی که آن جفت است بدونیمه شود واندرو کسر نیاید وهر عددی که طاق است بدونیمه نشود تا اندرو کسر نیاید از بهر آنك جفت مر طاق را مخالف است . لا جرم خلاف انسان بوقت بدوقسم کردن پدید آید . واز بهر آنست که خلاف میان جفت وطاق بدان پدید آید که هر دورا بدوقسم کنی که جفت اول دو است واوهمه مر همه عددها را ترازوست وبدو پدید آید طاق از جفت واین مثل مر متعلم را فائدهٔ آن دهد که بداند که چون جفت بدونیمه شود بی کسر . پس بباید دانستن که طاق مر جفت را مخالف است بدونیمه نشود بی کسر . همچنین

بسیط که مرکب‌را مخالف است حال او بخلاف حال مرکب لازم آید . وچون معلومست که حالهای جسم مرکب زیر زمانست بباید دانستن بحکم ضرورت که حالهای نفس بسیط زیر زمان نیست .

ودلیل بر درستیء این قول آنست که نفس مردم تا دانا نشدست مر گرفتن علم را زمان بکار بایدش تا بشنود وبشکل بیرون آرد وباز گوید تا آن علم اندر نفس او صورت بندد ، از بهر آنك علم بدو میانجی دوجسم همی رسد یکی جسم آموزگار ودیگر جسم اوخود که متعلم است وچون دانا شد آنگاه هر چه فایده پذیرد از عقل خویش بی زمان پذیرد نه بشنودن حاجت آیدش نه بگفتن مر ذات خویش را ، بسبب آنك نه از راه جسدی بد وهمی رسد بل کز نفس مجرد او میرسد آن همه علم باز چون مر کسی‌را ببایدش گفتن وآموختن آن علم روزگار بایدش تا بگوید آن علم را وشکل بنماید مر آن کسی‌را که فرود اوست بسبب آنك جسم او جسم شاکرد اندر میان دو نفس آیند واین بیانی روشن است .

صف چهل وهشتم

سخن اندر نفس مردم که جزواست نه اثر از نفس کلی

آگاه باشید که نفس مردم جزو است نه اثر از نفس کلی . ودلیل بر درستیء این قول آنست که نفسهای مردم فعل کل خویش همی کند اندر پدید آوردن شکلها وصورتها وصنعتهای عجب کردن از بهر کشیدن منفعت را بخویشتن ودور کردن مضرت از خویشتن ، ونیز از جهت کشیدن منفعت بجز از خویشتن بر مثال نگاشتن نفس کلی مر طبیعت را ونهادن نوعها وشکلها وصورتها اندرو وپدید کردن قوتهای طبیعی از جهت کشیدن منفعتها ودور کردن مضرتها از انواع حیوان اندر وقتی دون وقتی .

پس بدین سبب پیدا شد که آنك اندر مردم است نفس جزوی است از نفس کلی .

ودیگر دلیل بر آنك نفس مردم جزویست از نفس کلی نه اثر اوست آنست که اثر آهنگ نکند ببر رسیدن بر علت مؤثر خویش چنانك همی مردم آهنگ کند ببر رسیدن بر عقل که علت نفس کل است واثر را علم لازم نیاید وهرگز اندر مؤثر خویش نرسد چنانك دبیری اندر دبیراثر است وهرگز دبیری از دبیر خویش خبر ندارد ، وچون یا فتیم نفس جزوی را که آهنگ کرد سوی اندر رسیدن بعقل کل که او علت نفس کل است یقین شدیم که آن نفس که اندر مردم است او جزو است از نفس کلی بذات واثر از نفس گفتار ست نه ذات اوست وگفتار بذات خویش نادانست ونفس داناست وگفتار را علم وتمیز نیست ، ودیگر آنست که اگر نفس مردم اثر بودی از نفس کلی ونفس کلی بجزوی پیوسته است بخواندن مرورا برسولان سوی خویش ودادن نطق مرورا واین همه از پیوند نفس کلست با نفس جزوی آن وقت سزاوار با ناسزاوار پیوسته بودی . واندر حکمت چنین نشاید واثر پذیر از مؤثر اندر پذیرفتن اثر انباز وهمراز باشند . بر مثال پذیرش چیزهای طبیعی اثر از افتاب واثر از اثر فاضلتر وشریفتر نباشد . ونفسهارا یك بر دیگر شرف وفضل سخت بسیارست بپاکی وصلاح وپلیدی وفساد . پس درست شد که نفس جزوی که اندر مردم است نه اثر است از نفس کلی بلکه جزو است ازو . وگر نفسها از نفس کل اثر بودی همه یکسان بودندی ، اما اندر اول حال که علم نپذیرفته باشد نفس مردم از نفس کلی اثر باشد ، از بهر آنك اندر آغاز پیوستن نفسی بجسد همه یکسان باشد ، وچون علم پذیرفتبند اجزای نفس کل شوند بر تفاوت چنانك جزوی از جزوی بزرگ تر باشد وشریف تر . وبدین قول که گفتیم نفس کل جزواست نه اثر نه آن خواستیم که جزو پارهٔ ازوست کهتر ومهتر ، ولکن آن خواستیم که پیدا کنیم که جوهر نفس مردم جوهر نفس کل است وباقیست همچنو بپذیرفتن علم وناچیز شونده نیست چون اثر از مؤثر کش بمؤثر خویش رسیدن نباشد .

صف چهل ونهم

سخن اندر فریشتگان که شمار برایشان نیوفتد

بباید دانستن که هرچه شمار بر او افتد آن چیز زیادت ونقصان پذیرد وهرچه بدین صفت باشد جسم باشد وفریشتگان جسم نیستند . پس درست شد که شمار بر فریشتگان نیوفتد . واندر چیزهای جسمانی موجود است این شرط که شمرده را که چیزی بر وبر افزایی افرون شود واگر ازو چیزی نقصان کنی اندکی پذیرد ، چنانك شش شماریست از شمردهای جسمانی کرد آمده اندر دو وچهار که آن پنج وهفت است از بهر آنك چون از شش یکی کم کنی پنج ماند وگریکی بر شش افزایی هفت شود . پس شش اندر حصار این دو شمار است که یکی ازو پیش است ویکی کم است . واما آن چیز که اندك شود بافزونی شمرد وبسیار شود بنقصان شمردهٔ آن چیز اندر حصار شمار نیاید ، از بهر آنك اندر روحانیات یکی را بجایگاه هزار بنهند وزیادت نگیرد . وهزار را بجایگاه یکی بنهند ونقصان نپذیرد . ومثال آن چنانست که گویند که ایزد تعالی با هر قطرهٔ باران یکی فریشته بفرستد که مرانرا فرود آرد آنجا که خواهد وگر خردمند اندرین فکر کند وحقیقت این‌را بداند بشناسد که یك چیز از روحانی بسیار شود بی آنك زیادت پذیرد از بهر آنك فرود آمدن باران یك چیزست از جهت روحانی وآن غرض بیرون آوردن نبات است یا آن یك چیز که بارانست بسیار شود اندر قطره وبر اندازهٔ هر قطره عجائب بسیار است تا بدان جای که ممکن باشد اندیشه کردن که عالم پر شود از زایش کزان قطرها بحاصل آید بی آنك آن قوت اول که باران ازو بود هیچ بسیاری پذیرفت .

پس اگر مردم عمر خویش اندر اندیشه کند تا بجای آرد بسیاریء آن چیزها راکز یك قطرهٔ باران بحاصل آمده است اندیشهٔ او بغایت آن نرسد ولکن آن

شمردهایی بسیار همه جسمانی باشد نه روحانی وروحانی یکی باشد وآن بارانست وآن چیزها کزان قطره پدید آید بیاری‌ء همه باران باشد که آن یکی است نه بذات آن قطره ، وچون فعل باران یك فعل بود بدانچ نبات پدید آورد دانستیم که آن روحانی که آن چیز ازو بحاصل آمد یکی بود نه بسیار چه اگر بسیار بودی بایستی که هریکی را فعل دیگر بودی . پس اگر کسی گوید که آن فریشتگان بسیارند وهمه را فعل یکیست گوئیم که بسیار چیز که اورا یك فعل باشد یکی باشد چنانك آب را فعل آنست که چیزها را ترکند یکیست هر چند که جزوهاش بسیارست ، پس اگر گوید آب چگونه یکیست یکی آب طلخ است ویکی آب شور ویکی خوش ، گوئیم که این عرضهای است که توهمی گویی وگوهر آب یکی است که او سرد وترست بنخستین صفت باز نمودیم که یك جزو از روحانیان بسیار چگونه شود بی انك اندر ذات خویش بسیاری پذیرد ، ومثل آن چیز که بسیار یکی شود از روحانیات آنست که مردمان عامه باخاص بدان متفق اند که کشیدن جانهای خلق بدست فریشتهٔ است که اورا ملك الموت خواهند وسبهاء مرگ اندر عالم بسیار است وآشکارست پس بازگشت این سببهای بسیار که هست مرگ را باتفاق دانا ونادان بیك روحانی است ، وزین قیاس درست باشد که چیزهای روحانی فراوان اندکی شود بی آنك نقصان پذیرد وبدین دلیل که نمودیم درست شد خرمندرا که شمار مر جسمانیان را شمرد وفرشتگان خدایرا شمار نشمارد .

ودیگر گویند که ایزد تعالی بر هر چیزی فریشتهٔ موکل کرداست وهیچ چیز نیست که محتاج نیست که فریشتهٔ برو موکل کند تا شمار او نگاه دارد اندر جنس ونوع آن هرشماری را بر حد آن تا نیامیزد باشماری دیگر وزیادت نگیرد وکم نشود از حد خویش وحرث ونسل یعنی رستن وزادن بجای خویش باشد از بهر آنك راستی‌ء عالم طبیعت بشمارست وخدای تعالی همیگوید قوله : «وأحصی کل شیء عددا[1]»

[1] Chap. 72, verset 28.

گفت خدای بشمرد هر چیزی را بشماری ، پس هر چیزی از اجناس وانواع ذات او خود موکل است که او از آن موکل رهائی نیابد وآن ذات مرورا روحانی است نه جسمانی از بهر آنك اگر جسمانی بدی تغیر پذیرفتی چنانك آنست آنچ روحانی است وآن راستی است از حال خویش نگردد ، ولکن آنچ ازو جسمانی است وآن رنگ وپوست وخردی وبزرگی وقوت وضعف کردنده است .

ودیگر گوئیم که شمار آن کمیت است از قسم منفصل وکمیت چندی باشد وچندی گوهر های جسمانی را لازم آید . پس اگر فریشتگان زیر شمار بودندی تا توانستی گفتن که ایشان چندند خود جسم بودندی وگر فریشتگان جسم بودندی بنام فریشتگی سزاوار نبودندی ، از بهر آنك این نام ملك سزاوار نیست مگر آن گوهر را که ماننده نیست مر جسم را ، وآنك بجسم ماند آن ملك نباشد که مملوك باشد . وملك از بهر آن گفتند فریشته پادشاست بدان روی که باقی است ونیستی نپذیرد وتواناست بدانچ خواهد از خیر وصلاح . واین نام مثل است بر امام زمانه علیه السلام وفرمان گذاران او که او بفرمان خدای پادشاست بر بندگان ومؤمنان او بفرمان او پادشائی دارند بر جانهای مؤمنان تا ایشانرا از حد قوت بحد فعل آرند وزین سرای فانی کثیف بسرای باقی لطیف رسانند چنانك خدای تعالی میفرماید قوله : «ولو شاء لجعلنا منکم ملائکة فی الأرض یخلفون[1]» . گفت اگر خواهیم بکنیم از شما فریشتگان که اندر زمین خلیفت باشند . وگر ملك را شمار بشمردی مملوك بودی وحکم کسی دیگر برو رونده بودی از جهت استحالت یا از جهت کون وفساد . پس چون مر فریشتگانرا کون وفساد نیست درست شد که شمار بر فریشتگان نیوفتد .

[1] Chap. 43, verset 60.

صف پنجاهم

سخن اندر آنك عقل را فنانیست

گوئیم که معنی فنا آنست که چیزی کز چیزی پدید آمده باشد وزو جدا شده باشد هم بدان اصل خویش باز گردد ، چنانك چیزیست از دو چیز ، یکی لطیف ودیگر کثیف چون نفس وجسد . چون هر یکی ازین دو با اصلهای خویش باز کردند گویند مردم فانی شد وعقل از چیزی پدید نیامده است کزو جدا شدست بلك پدید آمدن او از چیزی بودست بامر باری سبحانه وامر باری بعقل پیوسته است . پس خود باصل خویش باز گشته است ومرورا فنالازم نیاید . اما هر چیزی که تباه شود تباه شدن او ازدو گونه باشد ، یا ازجهت ذات آن چیز باشد یا از جهت ذاتی دیگر ، اما آن چیزکه فنا وفساد او از جهت ذاتی دیگر باشد آن ذات دیگر باید که قاهر وقوی باشد وضد باشد مرین دیگر را تابقهر وقوت وضدی خویش تباه کند مر ضد خویش را ، وآن چیزکه فساد او از جهت ذات او باشد آن طریق استحالت باشد که مستحیل شود بسبب اختلاءٔ که اندر ذات او باشد . وما اندر عقل چیزی نیافتیم جز ازگوهر او تا مرورا مخالف گشتی . وعقل بسبب آن خلاف مستحیل نبودی اندر ذات خویش . ونیز چیزی دیگر نیست که قوت او از قوت عقل افزونست تا بدان قوت مر عقل را قهر کند وفساد را اندرو آرد .

اگر کسی گوید که ایزد تعالی که پدید آرندهٔ عقل است ازو قوی‌تر است ونه شاید که مر عقل را قهر کند ، جواب اورا گوئیم که ایزد جل جلاله برتراست از آنك اورا قوت گویند بل که او بخشد مر آفریدگانرا قوتهای شریف وقوتها مر ایزد تعالی اندر امر اوست نه اندر اوئی او . پس اگر گوید قدرت وقوت روا داریم

ایزدرا از بهر آنك هرچه اندر امر او باشد اندرو باشد . گوئیم که این عالم نیز بامر او بپای شدست ، پس ازین قیاس روا شد که این عالم با این همه کثافت اندر ذات ایزد باشد . تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیرا .

ونیز گوئیم امر ایزد سبحانه که بود نه زیادت گرفت ونه نقصان پذیرفت ونه امری دیگر پدید آمد بخلاف آن ، یاری کن آن باشد که بباش ، پس بدین فرمان ببود عقل تمام بی هیچ خلاف ونقصان . پس اگر روا باشد که اندر آنچ بامر ایزد تعالی بود بی میانجی نقصان اندر آید آن نقصان وفساد بامری دیگر باشد وآن چنان باشد که گویند لا تکن یعنی مباش . وایزد تعالی برتراست از اندیشهای ومنزه است از باطل کردن حکمت وامر خویش را ، ایزد تعالی برتر از آن یاد کرد که آن دوباره روا باشد چنانك فرمود قوله : «وما أمرنا إلا واحدة کلمح البصر[1]» . گفت نیست فرمان ما مگر یکی چون درفشدنی بچشم .

ونیز گوئیم که فساد گشتن چگونگی باشد ، وچگونگی را بجوهر عقل دانند اندر چیزها ، وگشتن چگونگی چیزی اندر چیزی دیگر باشد . چنانك چون مردم ازین کیفیت که دارد بگردد وچگونگیء او اندر طبایع پیدا شود ، از بهر آنك خاکش باز خاك شود وآبش باز آب شود وگرمیش اندر آتش شود وبادش اندر هوا شود تا اورا فنا باشد . وچگونگیء مردم اندر چگونگیهای دیگر شود . پس اگر گوئیم که عقل تباه شود چه گوئیم که اندر کدام جوهر پیداشود کیفیت آن فساد که اورا باشد . پس اگر گوئیم اندر عقل دیگر پیدا شود وعقل خود جزیکی نیست چگونه چیزی اندر نیستی پیدا شود بوقت تباه شدن خویش . وچون عقلی دیگر نیست وفساد گشتن چگونگی باشد وچگونگی را خود بجوهر عقل دانند درست شد بدین برهان که نمودیم که عقل را فساد نیست چنانك خدای تعالی میفرماید قوله : «کل شیء هالك إلا وجهه[2]» . گفت هر چیزی تباه شود مگر روی

[1] Chap. 45, verset 50. — [2] Chap. 28, verset 88.

خدای تعالی . وعقل روی خدایست بدان سبب که شناخت توحید بعقل است همچنانك چیزها را بروی شناسند . دورست ایزد تعالی از همه اضافتها که آفریدگان خویش را داده است . ومعنی وجه ایزد سبحانه چنان باید دانستن که گوئی چیزها را که بدانند بروی آن چیزها دانند . وآن سبب که چیزها را بدان بدانند روی آن چیز باشد . وما وحدت ایزدرا تعالی که دور کردیم از بسیاریها بنور وشرف عقل توانستیم کردن واثبات کردن اندر محض مبدع حق را پاك از همه اثبات مبدعات یعنی هستیها بعقل اول توانستیم کردن که او رحمت مبدع حق است بر خلق ازین قبل واجب آمد عقل اول را وجه ایزد تعـالی خواندن . واما از ضعیف نفس نادان باشد این اندیشه که گوید اگر ایزد تعالی مر عقل را قهر نکند او جل ذکره قادر قاهر نباشد وخدای تعالی مر عقل را لازم آید . واگر آنکس بداندی که اندر تباه کردن حکمت عجز ظاهر شود نه قدرت چنین سخن نگویدی از بهر آنك مر استادی صانع قاهر جلدرا روزگاری باید تا آسیابی یا دولابی بسازد ، ونادانی عاجز بی تمیز آنرا بیك ساعت تباه تواند کردن . وهر چند آن صانع استادتر باشد آن کارکرد او بیشتر پای دارد . پس ازین حکم عقل کل که او باثر ایزد حق مخصوص است باید که ابد الآبدین باقی شود . واگر کسی خواهد که بقدرت مبدع حق بنگرد وقهر اورا بر آفریدگان به بیند بچشم بصیرت بنگرد تا ایشان برآن تباه کردن عقل شریف بزرگوار مرانرا به بیند وآن قدرت آنست که صفت عقل شریف آنك او بدان از دیگر مبدعات ومخلوقات جداست آنست که همه چیزهارا بذات خویش بداند وهیچ چیز را این اختصاص نیست . پس عقل کلی خود اندرین حصار که یادکرده شد باز داشته است ومقهورست ، چه اگر اورا این خاصیت نباشد خود عقل نباشد . وبدین روی دانسته شود که باری سبحانه که مرورا بدین خاصیت پدید آورد نه از چیزی برو قادر است ومر باری سبحانه ازین صفت متره است واین فصل که یاد کرده شد خردمندرا اندر توحید چراغی روشنیست .

صف پنجاه ویکم

سخن اندر عقل که تمامست بفعل وقوت

خردمند آنکس است که از محسوس بر معقول دلیلی تواند گرفتن . وما یافتیم مر چیزهای طبیعی را که پیدا شدن بفعل پس از آنك مرورا بقوت یافته بودیم . وهر چه یا فتن آن بآغاز اندر حد قوت نبود بانجام مرورا حد فعل یا فته نشد ، چون مردم که پیش از آن که بفعل مردم شد اندر پشت پدر مردمی دیگر بود بحد قوت تا ممکن بود پیدا شدن او بفعل ، بر مثال خرما بنی که پیش از آن که خرما بن گشت بفعل یا فتن او اندر دانهٔ خرمابود بقوت . پس همچنین گوئیم که امهات پیش از آنك امهات شدند بفعل ناچاره اندر قوت طبیعت امهات بودند بحد قوت . ودلیل بر درستیء این قول آنست که امروز امهات بحد فعل اند وبودن ایشان امروز بحد فعل گواهی همی دهد که پیش از بیرون آمدن بفعل اندر حد قوت بوده اند .

پس گوئیم که چیزی که بفعل آید از قوت وشرف باشد اندر حال فعل وباز بحال قوت باز شود بر مثال خرما دانهٔ که او درخت خرما است بقوت ، پس بفعل آید بدانچ درخت گردد وشریف باشد وباز آن درخت اندر دانهٔ خرما شود بقوت همچنانك از اول بود ، وآن چیز که بفعل آید وهمچنان بماند وبقوت باز نشود شریفتر باشد از آن چیز که باز حال قوت شود . پس ازین حکم لازم آید که عقل تمام بود وبفعل بود وباز حال قوت نشد بدانچ او اندر چیزی نبوده بود بحد قوت تا بفعل آید بلك بودش او بامر بود نه از چـیزی . وچون لازم آمد بضرورت بودن چیزی نه از چیزی ، واز عقل لازم آمد که آن چیز تمام بود بفعل اعنی که اندر چیزی دیگر نبود تا بحد قوت بودی . ونیز تمام بودی بقوة از بهر آنك چیزها

بجملگی همه ازو پیدا آید وآن عقل است . پس درست کردیم که عقل تمام است بفعل وبقوت ، آنست که عقل شرف وقوت از چیزی دیگر نپذیرد . چون گرفتن چیزهای طبیعی که قوت وشرف بگیرد از دیگر چیزهای جسمانی ونورانی چون طبایع وافلاك وانجم وچون عقل از چیزی شرف نمی گیرد دلیل است که او خود بفعل است ، که اگرنه بفعل بودی کسب کردی از چیزی دیگر ، وهر چیزی که از چیزی دیگر کسب کند اندر حال کسب کردن میان قوت وبفعل باشد یك چند روزگار چون درخت خرما کز دانه بروید ، وزآن حال که بروید نه دانهٔ خرما باشد ونه درخت چون عقل بمیان قوت وفعل نمی باشد از بهر آنك نفس خود از عقل همی کسب کند . واجب آید که عقل اندر حد قوت نیست تا بدان کسب بفعل بیرون آید چون چیزهای طبیعی .

ونیز گوئیم که عقل را از شمار مرتبت یکی است . ویکی تمام است هم بقوت وهم بفعل ویکی اندر شمار نیست چنانك هر شماری اندر شماراست بل که یکی علت شمارست وهمه شمارها اندروست ، همچنانك عقل علت همه بودنها اوست وهمه بودها اندروست وممکن نیست که شماری بر یکی پیشی کند تا آن شمار سبب باشد پیداشدن یکی را چنانك یکی سبب است پیداشدن دورا ودو سبب است مر پیدا شدن سه را . ودو اندر یکی بحد قوت است چنانك سه اندر دو بحد قوت است ونشاید بودن که عددی بر یکی پیشی دارد تا آن عدد سبب باشد مر یکی را وهم اندرو باشد بحد قوت ، همچنین نشاید که عقل اندر چیزی باشد بحد قوة تا ازو پیدا شود بفعل که اگر چنین بودی علتهارا نهایت نبودی ، وگر علتهارا نهایت نبودی معلولات پیدا نیامدی وچون معلولات پیداست دلیلست که علتهارا نهایت است ونهایت علتها عقل است واورا علت نیست . وچیزی که اورا علت نباشد او بحد قوة نبوده باشد .

پس درست شد که عقل تمام است هم بفعل وهم بقوة .

صف پنجاه ودوم

سخن اندر علت زمان

زمان علت است مر تمام شدن چیزها طبیعی را وچیزهای طبیعی باشنده است بجنبش طبایع وطبایع جنبنده بگردش افلاك وافلاك گردانست بحرکت نفس کلی از حرکت شوق که انرا آرام نیست مگر بتمام شدن نفس ورسیدن او بمرتبت عقل کلی .

پس گوئیم که زمانرا علت جنبش افلاك است که جنبنده است بشوق نفس کلی . پس علت زمان شوق نفس کلی است . وزمان که بر نفس لازم آید پدید آوردن بسبب بیرون آوردن او بود مر چیزها را از حد قوة بحد فعل . ونفس دانست که آنچه فرود ازو باشد نتواند مادتهای اورا پذیرفتن مگر بزمان . پس زمان واجب آمد مر فرودینان را از نفس . همچنانك رفتن قلم بکار آید مر پدید آوردن خط را از زیر قلم ، وحاجت آید فکرت مردم را بآلت وبقلم تابیرون آرد حکمتها را از عقل ، وهمچنین همه آلتها که بدو عمل کنند . از بهر آن فایدها باید که فرود از آلت عمل پدید آید نه از بهر حکمت آن عمل را کز نفس بیرون آرند بر مثال خط که نفس همی داند نبشتن ، پس قلم وحبر وکاغذ ودست وجنبش وجای وروزگار بباید تا آن نبشتن ازو پدید آید ، وآن نبشتن از بهر آن همی باید تا کسی مرانرا به بیند کزو فایده گیرد نه از بهر آن باید تا آنچ بایست بر کاغذ بنگارد . پس درست شد که آلت همه از بهر آن فایده را باید که فرود از عمل باشد . وزمان آلتی است مر عمل عالم را . پس دانستیم که زمان از بهر پذیرندگانرا بایست که زیر عمل عالم اندر بودند . ولکن چون نفس کلی مرین آلت عظیم کلی را پدید آورد که زمانست چنان آوردش از بایستگی که اوهام اندرو نمی تواند

رسیدن ببر گرفتن مرورا ، واین از تمامی حکمت بود که آلتی پدید آورد بدین شریفی وبایستگی اندر باید یافتن مرین فصل‌را که روشن است وبسیار بزرگان اندرین شبهت اند .

صف پنجاه وسوم

سخن اندر چه چیزیٔ عالم بسیط

عالم نامی است گرفته از علم وگرد آرنده است این نام مر فایده دهنده وفایده پذیر را ، از بهر آنك جملگی عالم جسمانی خود این دو چیزست . یا عالم نورانی است چون افلاك وکواکب . یاسفلانی است چون طبایع . وآن نورانی فایده دهنده است . واین سفلانی فایده پذیر است . وهرچه اندرین دومیان از زایشهاست همه مادت پذیراست از طبایع . وهمچنین هر فایده دهندهٔ وفایده پذیری عالم باشد از مردم ، از بهر آنك غرض آفریدگار از عالم مردم است از بهر فایده پذیرفتن او بعلم . نه بینی که رسول مصطفی صلی الله علیه وآله فرمود . «الناس عالم أو متعلم أو مستمع وسائر الناس همج» گفت مردمان بجملگی دانش دهنده است ودانش پذیری ودیگر مردم خرهات است[1] (؟) وچون گوئیم جسمانی مرکب گفته شود که آنچ اورا درازا وبالا وپهناست آنچ از بر یکدیگر بساخته است چون جزوهای این عالم که بر یکدیگر بسته است تا ازو عالم آمده است . اینست معنیء عالم جسمانی مرکب . وچون گوئیم عالم روحانی بسیط گفته شود که آن فایده پذیر وفایده دهنده که جزوها نیست مرورا وگران نیست وفراهم آورده نیست ونه بساخته وزمانها نام هست که چون

---

[1] La traduction du mot مستمع n'est pas donnée. Ce mot est écrit, dans le texte, entre les deux lignes. M^s P. 146, ligne 17.

آن نام بگویی بدان یك نام بسیار چیزها گفته شود جز آن چنانك گویی روی مردم این نامی باشد که گرد کند مر بسیار نامهارا که اندروست چون پیشانی وابروها وچشمها وگوشها وبینی ومژه وبناگوش ورخ وزنخ ودهان . پس چون این همه نامها بیك جای گرد آیند همه را بجملگی روی باشد . وروی نامی است گرد آرندهٔ این چیزهای نامدار . وهمچنین عالم نامی است گرد آرندهٔ فایده دهنده وفایده پذیرنده . وعالمِ بسیط نامیست گرد آرنده مر نفس وعقل را ومر مادت دادن عقل نفس را وپذیرفتن نفس مران مادت را از عقل کلی بی زمان ومکانی .

صف پنجاه وچهارم

سخن اندر چگونگیء عبادت عقل کلی

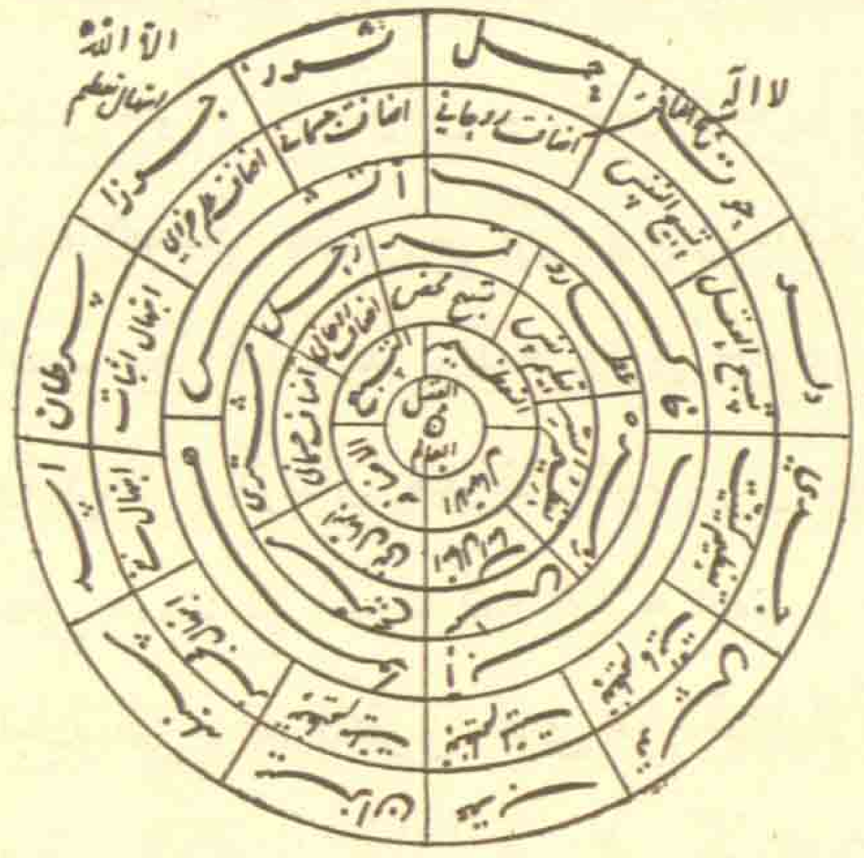
چون علت جسمانی وروحانی عقل بود ، وباز پسین همه معلولات مردم بود بخستین علت خویش باز گشت از راه پذیرفتن فایده ازو . وعبادت آفریدگار بر معلول باز پسین لازم آمد . واجب آید که علت اول مر آفریدگار را پرستیده است . وچون عبادت از مردم ایزد تعالی بر بنیاد شهادت خواست ، وآن چهار سخن وهفت فصل ودوازده حرفست ، لازم آید که عبادت عقل مر باری سبحانه را هم بدین شهادتست . وتخم شهادت اندر هویت عقل ثابت است وهیچ چیز نیست آشکارا شده اندر عالم که تخم آن اندر عقل نیست . وما دوست داریم که مارا آشکارا شود بر پرستش کردن عقل مر باری را سبحانه .

پس گوئیم که تخم این چهار سخن اندر عقل تسبیح است . اعنی پاکیزه کردن . واضافت است ، اعنی بازبستن . وابتهال است ، اعنی گردن نهادن . وتعظیم است ،

اعنی بزرگ داشتن مر مبدع حق را سبحانه . اما تسبیح از آن بمنزلت کلمه[1] باشد از شهادت وعقل تسبیح کرد ایزد را اعنی پاك کردن مرورا از هرچه یافت اندر هویت خویش ونفی کرد ازو تشبیه رویها . وأما اضافت ازان بمنزلت کلمه آله است از شهادت . اعنی که عقل پس ازان نفی کرد از مبدع حق همه تشبیهات را مقرر شد که عقل وهمه آفریدها باز بسته اند بمبدع حق که همه مرورا اند . ابتهال اعنی گردن نهادن . از عقل بمنزلت کلمهٔ الا باشد از شهادت اعنی که عقل از پس نفی صفات واقرار باضافت تضرع کند بایزد تابشناسد مبدع حق را مجرد از صفتهای خلق . واما تعظیم اعنی بزرگ داشتن از عقل بمنزلت کلمهٔ الله باشد از شهادت اعنی عقل آنگاه که تضرع کرد بایزد تعالی وپدید مر عقاب اورا توانائی نداشت که برآن واقف شدی . پس بزرگوار کرد مبدع حق را از همه هستی ونیستی . اما تخم هفت فصل شهادت اندر عقل چنانست که کلمهٔ لا یك فصل است . وعقل تسبیح کرد مبدع حق را از جهت کلمهٔ او آن واحد محض است . وکلمهٔ اله دو فصل است . همچنانك اضافت که مانند اوست دو گونه است . اضافت روحانیات واضافت جسمانیات از جهت پرستش اعنی که جسمانی وروحانی هردو آفریدگان خدای اند . وکلمهٔ الا دو فصل است . وگردن نهادن بر دوگونه باشد . همچنین بزرگ داشتن بر دوگونه است . یکی بزرگ داشتن از هستی ودیگر از نیستی . واما تخم دوازده حرف شهادت اندر عقل آنست که کلمهٔ لا دوحرفست اعنی که غایت تسبیح ایزد تعالی از دو وجه است . از جهت عقل واز جهت نفس . وکلمهٔ اله سه حرفست . اعنی که گردن نهد عقل بنفی . وگردن نهد باثبات . وگردن نهد بعجز . که آن نه نفی است ونه اثبات . وکلمهٔ الا سه حرفست . اعنی که عقل اضافت کند مر روحانی را واضافت کند مر جسمانی را واضافت کند مر علت هر دورا بباری سبحانه وکلمهٔ الله چهار حرفست همچنان بزرگ داشتن بر چهار مرتبت است . اعنی که عقل بزرگ

(1) Il faut ajouter لا.

دارد مر ایزد را سبحانه از هلیت اعنی از هستی واز لمیت اعنی چرائی واز ماهیت اعنی چه چیزی وازکیفیت اعنی چگونگی . اینست تخم شهادت اندر جوهر عقل که بدان عبادت کند مبدع حق را . وهمچنین قرار عالم بر چهار امهات است چون آتش وهوا وآب وزمین . وبر هفت ستاره رونده است چون زحل ومشتری ومریخ وشمس وزهره وعطارد وقمر . وبر دوازده برجست چون حمل وثور وجوزا وسرطان واسد وسنبله ومیزان وعقرب وقوس وجدی ودلو وحوت . واقرار جسم مردم که اوراست تر از همهٔ جسمهاست بر چهار طبع است چون سودا وبلغم وخون وصفرا . وبرهفت اندام اندرونی است چون مغز ودل وشش وجکر وسپرز وزهره وکرده . وبرابر دوازده برج دوزاده اندام آشکار است چون سر وروی وگردن وسینه وشکم وپشت ودو دست ودو ران ودو باری . وصورت کردیم بر دایرهٔ که بهم آورداین قسمتها از شهادت واز عالم واز بدن مردم واز عبادت عقل وپدید کردیم هر قسمی را با یکدیگر که درخورست از چهار وهفت ودوازده ومرکز این همه عقلست .



اینست صورت پرستش عقل مر باری را سبحانه وتعالی برابر باحرفها وفصلها وکلمتهای شهادت وبرابر با آفرینش عالم وآفرینش مردم بشناس والله أعلم وأحکم .

صف پنجاه وپنجم

سخن اندر آنك ثواب وعقاب علمیست نه حسی

مقصود از لفظ ثواب یافتن خوشی است. ومقصود از لفظ عقاب یافتن دشواریست ولذت حسی را بریدنست، چه از بی نیاز شدن طبایع که اندر کالبد مردم است از حاجتمندی که اورا افتاده باشد، وآنرا همی گرسنه وتشنه خوانند، وچه از ستره شدن حواس از شنیدن مر محسوسات را وواجب آمد که آن لذت که نیك بختان یابند همیشگی باشد ومر آنرا بریدن نباشد. ونیست لذتی که آن دایم برحال خویش است مگر لذت علم. که چون چیزی را معلوم کردی هرچند اورا بیشتر جویی ونزدیك ترکردانی خویشتر شود. پس پیدا شد که لذت نیکبختان بدان عالم لذتی علمی است از آنست که همیشه است، چنانك ایزد تعالی همی گوید قوله: «مثل الجنة التی وعد المتقون تجری من تحتها الأنهار أکلها دائم وظلها تلك عقبی الذین اتقوا وعقبی الکافرین النار[1]». همی گوید مثل آن بهشت که امید دارند پرهیزکاران بدو همی رود زیر او جویها وبار درختان اوهمیشه است، آن عاقبت کار انکسانست که پرهیزگاری کردند وعاقبت کار کافران آتش است.

ودیگر آنست که لذتهای حسی از یك راه نتوان یافتن بلك از چند جای توان یافتن. وچون جایگاه آن لذت تباه شود نیز لذت یافتن نباشد. چنانك اگر چشم نباشد نیز آن لذت را که بچشم توان یافتن از هیچ حاسهٔ دیگر نتوان یافتن وحکم اندر هر لذتی همین است. وسبیل نفس اندر باب یافتن مر معلومات را یك سبیل است ونفس چون معلول را بخویشتن کشد ازو لذت بی ملالت یابد، از بهر آنك

[1] Chap. 13, verset 35.

آن لذت روحانیست وهرچند که لذت روحانی بسیار گونها است نفس مران گونهارا همه ازیك سبیل پذیرد. وآن دانستن نفس است مران علمهارا وآن سبیل ببقای نفس باقیست وتباه نشود آن سبیل تا بتباه شدن آن تباه شدن لذتها باشد، چنانك اندر لذات جسمانی است که بتباه شدن حواس تباه شدن لذات است. پس نفس که داناست باقیست. وعلم که ذات اوست ببقای نفس باقیست. ومعلومات روحانی باقیست. وچون معلوم وعلم وعالم هرسه باقی باشد آن لذت کزمیان سه باقی پدید آید بریده نشود.

پس درست کردیم که لذات نفسانی که باقیست علمی است. ونیز علم تباه نشود. وچون بحاصل شد قوی‌تر وبیشتر شود. وحس بکار فرمودن تباه شود. ودلیل بر آنك لذت علم باقیست آنست که چون اندکی از چیزی بدانی ازو نیز آرزو شود. وهر چند بیشتر دانی ارزوی دانستن بیشتر آید. ولذات حسی بخلاف اینست از بهر آنك چون مقداری از طعام بخوری آن قوت لذت که همی یابی کمتر شود. وهر چند بیشتر خوری لذت کمتر شود. تا بدان جای رسد که اگر ستم کنی تا آنکس یك لقمه افزونی بخورد بیمار گردد وهلاك شود آن خورنده. ونیز لذت علمی که غذای روحست هر چند بیشتر مرانرا کاربندی خوشتر از ان آید که اول کار بسته باشی، از بهر آنك اول نادانسته باشد ونیك معلوم نشود، وچون از پس آنك دانسته باشی بگوئی یا بنمایی یا ازو بر اندیشی لذت تمام ازو آن وقت یابی. واین بخلاف لذت حسی است که لقمهٔ باز پسین بناخوشی ودشواری خورده شود ولقمهٔ پیشین بآرزو وآسانی تا بجایی رسد بآخر که خورنده بوی آن طعام نتواند بردن.

پس درست شد که ثواب علمیست نه حسی واین برهان ظاهرست خردمندرا.

صف پنجاه وششم

اندر صفت بهشت ودوزخ

معنیء بهشت جای اهل ثوابست ومعنیء دوزخ جای اهل عقابست . وخدای تعالی مر بهشت را بتازی چندجای یاد کرد بجنه . ودوزخ را نار خواند . وجنت بوستانی باشد آراسته بدرختان بارور واسپرغمهای خوش وآب روان وجایهای با راحت وپاکیزه چنانك حس را اندران راحت باشد .

پس گوئیم که چون درست کردیم ازین پیش که ثواب علمی است نه حسی بباید دانستن که فایدهای عقلی که آن شناخت لطائف است که جملگیء آرایش وراحت ولذت که اندرین عالم همی آید از آنجا همی آید . بوستان نفس سخن گوی است که مرانرا بگفتار واندیشه نتوان یافتن . وآن آراسته است پیش روان دین که ایشان درختان آن بوستان اند . وبگشتن اندر آن بوستان ونگریستن بچشم بصیرت اندر آن مر نفس ناطقه را لذت براحت وشادی وآسانی باشد . ولکن علم الهی اندرین عالم بلفظها ومثلها بسته باشد وجدا نشود از آن تا بدان وقت که ایزد تعالی مر انرا تقدیر کرده است . وچون وقت آن فراز آید آن حکمتها از میان مثلها ورمزها بیرون آید بر نیکوتر آرایشی که چشم چنان ندیدست ، ونه هیچ گوش صفت آن شنودست ، ونه بردل هیچ مردم آن گذشته است . وآن وقت نیز دل ازان سر نشود ، ویابندهٔ آن از ان ملول نشود ، واز نگاه داشتن آن پرداخته نشود . وپیش از آن همی ملول گشت چون اندر پوست مثلها ورمزها بود وهمی نگاه بایست داشتن مر آنرا نبشتن ودرس کردن بدان سبب که اندر تیرگی لفظها ومثلها بود همی بدان مثال که غذاها که مر جسم را شاید وقوام زندگی جسم بدانست ،

چون اندر بوستان باشد بآغاز پوست وخاشاك وخار باشد وپیش از وقت رسیدن پنهان باشد اندر میان برگ وشاخ وکشتهای خویش چون وقت آن باشد که جسد زو همی زندگی خواهد پذیرفتن آن کثافتها را بپوکند ، وتلخی وترشی را بشیرینی وخوشی بدل کند وبیرون آید برنیکوتر آرایشی بدیدار وخوشتر وجهی از مزه وبا راحت تر جاهی از بوی واز میان کشتن وبرگ وشاخ بیرون آرندش . ونیز جسد از چشیدن او رنجه نشود واز بوی او براحت رسد ، ونگاهبان او از نگاه داشتن او رسته شود . این مثل بهشت است که مرورا خدای تعالی بوستان خواند که فواید او برابر کرده شد اندر باب نفسانی بافواید بوستان اندر باب جسمانی یك یك .

واما آتش که آن جای گناه کاران است مثل دوزخ بدان از بهر آنست که آتش بکار آید اندر صلاح جسد از بهر پختن چیزهای خام را . ونیز آتش تباه کند مر صورتهای جسدانی طبیعی را ، چنانك صورت آن چیز نا پیدا کند ومجهول گرداندش . همچنین شریعتهای پیامبران مثل است بر آتش که آشکارا شدن آن بکارست صلاح ظاهر عالم را وقوام خلق جسمانی بدان باشد . مگر آن باشد که مشغول بودن بدان تباه کند صورتهای لطیف را اندر شبهت وبماند اندر پوشش مثلها ورمزها وصورت لطیف چون اندر ظاهر محض اوفتد خویشتن را اندر غایت بدبختی رساند . وبجملة الأمر آتش شریعتی مر صورتهای لطیف نفسانی را همچنان زیان دارد که آتش طبیعی مر صورتهای کثیف جسدانی را زیان دارد . ومثل ظاهر شریعت اندر زیان وسود او باصورت لطیف چنانست چون مثل زهر قاتل که طبایع مرورا بیرون داده است اندر عالم از بهر صلاح خلق را بوقتی که بدان حاجتمند شوند مر شکستن بیماریهای صعب را ، اما اگر کسی که درست باشد گر ازو بخورد در وقت بمیرد ، همچنین کسی که مثلهای شریعتی را صورت بندد بی حقیقت تاویل زندگانیء او تباه شود ، وباز ماند از لذتهای آن عالم بر مثال باز ماندن آنکس که زهر بخورد از زندگانی ولذتهای این عالم . ونیز آتش طبیعی موجودست بهر جایی وبوستان نه

موجودست بهرجای. وهرکجا بوستانست برو موکل است که بی دستوریء خداوندش اندر نتوان شدن. ومعنی آتش آنست که شریعتهای بی تاویل که صلاح خلق اندرین عالم بدانست چون آتش بهرجای موجودست. وبوستان که مثل آن بعلم تاویل است وبرو موکل است بهر جایی نیست. وعلم الهی را خزانه داران وموکلان اند بی دستوری اندران نتوان شد. اینست سبب ما نندہ کردن جای نیکبخت ببوستان وجای بدبخت بآتش. اما از روی حقیقت آن راحت را که اندر بهشت است اندر عالم جسمانی مانندۀ نیست ونه مران دشواری را که اندر دوزخ است مانندہ هست از دشواری جسدانی خدای ما را از ان دور کناد بمنه وجوده والسلام.

صف پنجاه وهفتم

سخن اندر آنك صورت عالم پیش از آفرینش نزدیك باری نبود

گروهی از مردمان چنین گویند که ایزد تعالی پیش از ان که آدم را بیافرید چگونگیء عالم مرورا معلوم بود. وحجت آرند بر آنچ گویند اگر صورت عالم معلوم ایزد سبحانه نبودی پس چنان باشد این سخن که ایزد تعالی بیافرید آن چیز که ندانست مرانرا وخطا گفت آنکس که چنین گفت، از بهر آنك صورتها که معلوم است نزدیك پیشه‌وران پیش از انك مرانرا پیدا آرند از عاجزیء ایشانست که نتوانند چیزی جزآن که دانند وآموخته اند پیدا آرند، همچنانك نتوانند چیزی کردن جزآن چیزی دیگر. وآنچ ایشان آموخته باشند از صنعتها آن جز اندر نفسهای ایشان جای دیگر موجود باشد، وهیولیها که ایشان مر ان صورتهاء صنیعتی را بران بدیدار آرند نیز موجود باشد تا ایشان مر ان صورتها را بران هیولیها پدید آرند. اما ایزد سبحانه که چیز آفرید نه از چیزها حاجتمند نبود بدانچ آفرید بچیزی پیش

از آفرینش از بهر آنك چیزی نبود موجود که صورتها را اندر ان بقا بودی مگر علم باری سبحانه بدان گفتیم که آفریدگار عالم را بیافرید وپیش از آفریدن صورت عالم نزدیك او تعالی جده معلوم نبود. وگر صورث عالم با باری سبحانه بودی پیش از آفریدن چاره نبودی از آنك آن صورت یا چیزی بودی کز نا چیز بودی اگر نا چیز بودنا چیز را چگونه صورت کرد از بهر چیزی دگررا تا پیش از ان چیزی دیگر نبود کَه آن صورت را بر گرفتی. پس اگر چیز بود صورت عالم چاره نبود یا ازلی بود یا مبدع حق یا نه ازلی بود. اگر ازلی بود با او چرا نگاه داشت مر عالم را تا وقت آفریدن او که عالم است، وگر ازلی نبود آن صورت با مبدع حق وبیافرید مران صورت را پیش از آنك مر عالم را آفرید وصورت عالم را. پس خود چرا نگوئیم که مبدع حق مر عالم را نیافرید با صورت او بهم همان زمان که عالم آفرید وصواب آنست که گوئیم صورت عالم با آفریدن عالم بیك جای بود تا زمان گفته نباشد اندر میان صورت عالم وعالم. وصورت عالم معلوم نباشد با مبدع حق تا این سخن درست شود که مبدع حق عالم را نه از چیز آفرید. اینست سخن حق آشکارا اندر عقل. ودیگر کسب کردن اندر مطبوعات از نا توانیء صانعان است که نتوانند کردن پیش از دانستن آن چیز. اما مبدع حق که امر او ابداع است حاجتمند نیست بدانچ صورت آنچ آفرید از نخست معلوم او باشد تا واجب کند که حکمت وقدرت او بغایت تمامی باشد. ومثل این حال چنانست که یکی باشد که او شعر نتواند گفتن، اگر خواهد که کسی ازو شعری بشنود نخست باید که شعری را حفظ کند آن وقت بخواند وجز آنك حفظ کرده باشد چیزی نتواند گفتن، ودیگری باشد که او شعر گفتن بر بدیهه گوید مرورا حاجت نباید بحفظ کردن شعری گفته بل که بر بخت خویش بگوید چنانك خواهد اگر بیشتر خواهد بیشتر وگرکمتر خواهد کمتر. پس آنکس که شعر از قوت طبع خویش بتواند گفتن یاد نگرفته قادر تر باشد بر آنچ گوید از آن عاجز که او شعر راست کرده یاد گرفتست وجز بدان مقدار که

داند ونزدیك او معلوم شده باشد توانائی ندارد . وآنکس که او گوید صورت این عالم پیش از آفریدن او نزدیك باری سبحانه بود چنان دعوی همی کند که جز بدین مقدار که این عالم است باری را سبحانه قدرت نیست . از بهر آنك دعوی او چنانست که چرا این مقدار معلوم او جلت قدرته نبود که اگر پیش ازین بودی پیش ازین پیدا آوردی . واندرین دعوی که بکرد قدرت را بعجز منسوب کرد . وستایش نادان نکوهش باشد . وبباید نگریستن اندر طبیعت کلی که او فرود مبدعات است ، که چگونه پدید کند چیزهای طبیعی را بدان قوت که مبدع حق مرورا دادست اندر علت او بی آنك از نخست مرانرا صورت کند ، بل بدان قوت عظیم که دارد هر چیزی را اندر صورتها بجایگاه خویش همی نهد . همچنین گوئیم که مبدع حق که با او چیز نیست وامر او ابداع محض است همه علم وحکمت بیافرید مر عالم را با همه صورتهای او بی آنك چگونگیء آن معلوم بود نزدیك او سبحانه پیش از آفرینش آن ، نیز گوئیم که اگر صورة آن مرد موجود نبودی نزدیك مبدع حق ونامکن بودی آفریدن چیزی نا دانستن اگر ندانندی که چه می گویند باز کردندی از ان از بهر آنك از یك روی همی روا ندارند آفریدن عالم بصورتی نا دانسته ، واز دیگر روی همی روا دارند آفریدن عالم نه از چیزی ومر ابداع ایزد را بآفریدن چیز نه از چیز مقر آمد ستند که این عظیم تر از همه توانائیهاست ومنکر شدستند آن چیزی را که فرود از آنست ، وآن صورت کردن عالم است بی آنك صورت نزدیك او معلوم بود . وهر آنچ همی گویند صورت عالم پیش از ابداع عالم نزدیك مبدع حق موجود بود مر صورت هر دو علم را فضل همی نهند بر هر دو عالم ، از بهر آنك روا همی دارند که خدای تعالی هر دو عالم را بیافرید نه از چیزی وروا نمی دارند که صورت عالم نزدیك او نبود پیش از آفرینش . وچون چنین همی گویند صورت عالم را بر عالم فضل می نهند وفایده اندر دو عالم است نه اندر صورتهای آن وخدای تعالی بر تراست از آنك نزدیك او فاضلتر آن چیز باشد که درو فایده نبود .

صف پنجاه وهشتم

سخن اندر چیزهای طبیعی وصناعی

طَبیعی مر کردار نفس کل را گویند ، وصناعی مر کردار نفس جزوی را گویند . ونفس کل مایه است مر طبیعت را وبجنباند مر پدید اوردها خویش را . واز کردارهای خویش بعضی را نمو داد ، اعنی افزودن ، چون روستنیها وبعضی را حس داد اعنی شناختن چون جانوارن . ومر فعل اورا بدین که کرد طبع خواندند وآنچ نفس جزوی کرد مرانرا صنع خواندند . وطبع عاجز نیست از پدید آوردن چیزهای عظیم بعلت بزرگی چون جانوران عظیم از پیل ومار وماهی واز پدید آوردن این قبهٔ فلك که آوردست واز هیکلهای بزرگ چون کوهها . ونیز عاجز نیست از پدید آوردن چیزهای سخت خرد از جانوران چون پشه ومور وجزان که اندر خردی خویش باصورتهای تمام اند واز رویا نیدن چیز خرد چون کنجد وارزن وتخم کوکنار وسپندان وجزان که اندر ان تصرف کند بغایت لطافت ومر صنعت را تصرف اندر میان چیزهای عظیم ومیان چیزهای عظیم خرداست وبکند نفس جزوی چیزهای که مانند باشد مر طبیعی را جز که میان طبیعی وصناعی فرق آنست که صناعی صورت طبیعی بنگارد ولکن آن معنی که اندر طبیعی باشد اندر صناعی باشد . چنانك مردم نتواند که از چوب دانهٔ خرما تراشد چنانك هم بدان صورت باشد که دانهٔ خرماست ، وهم بدان رنگ وهم بدان وزن باشد تا بدان جای که گر خردمندی را بنمایی بدیدار نشناسد مران طبیعی را از ان صناعی . ولکن چون اندر زمین بنشانی مر ان صناعی بنه روید چنانك طبیعی روید . ونیز اگر دانهٔ او از یکدیگر جدا شود یعنی که شکسته شودد انهٔ خرما اندرو باد راه یابد

نروید . ومردم را اندر صنعت خویش این توانایی نیست که مران دانهٔ بشکسته را همچنان اندام دهد که طبیعت اندام داده بود . تا آن دانه زپس آن شکستگی بروید .

اگر پرسد کسی که چرا اگر مردم که خداوند هرسه نفس نامیه وحسیه وناطقه است بهتراز همه جانورانست واز معادن ونبات چیزهای همی سازد که آوازهاء الوان آرد ، چنان که او خواهد چون او از بوق ونای واز آلات رودها چون بربط وطنبور وجز آن وآن آلات که سازد هم بران گونه که خود بگوید آواز بیرون آرد وتواند نمود او حس را اندر صنعتی که بکند آوردن چنانک اگر از چیزی مرغی کند آن مرغ نجنبد ونه پرد . وگر دانهٔ تراشد چنانک گفتیم آن دانه نروید .

جواب اورا گوئیم از بهر آن چنین است که رستنی وجانور اندر بودش زایش عالم پیش از زایش مردم بودست . چنانک شرح اندر کتاب مفتاح گفته ایم . پس مردم برانچ او بر بودش مردم پیشی دارد توانایی نیامد . اما سخن گفتن که مردم بدان مخصوص است وپیش ازو ان مر هیچ چیز را نیست لا جرم مردم بر آن قادرست که چیزها که خود سازد آوازها را بحروف شمرده راست کرده بیرون آرد ، چنانک از رودها همی بیرون آرد که ساخته است . وبدین روی همی پیدا شود که نفس کلی مر پدید آرندهٔ این هرسه نفس است ونفس جزوی ازو بهریست بدانچ صنعت کلیء او بر آوزها پادشا است وبر نمود وحس قدرت ندارد . واین برهان روشن است .

صف پنجاه ونهم

اندر آنك نفس تأییدی تواند که شرف خویش بنماید مران نفس را که فرود اوست بجود ولی خدای تعالی

گوئیم که نفس تأییدی عاجز نیست از نمودن شرف خویش بدانك فرود ازوست . ولکن آنك فرود ازوست از دیدن مر شرف اورا مگر آنگاه که خویشتن را بغذای علم پرورش کند از معدن علم تا زپس از ان پرورش بتواند از ان شرف پذیرفتن ، وآن پذیرفتن دیدار او باشد مر شرف نفس تأییدی را . همچنانك آفتاب که صورت چیزهای جسمانی بنماید بخداوندان چشمهای درست تقصیر نمی کند بنمودن صورتها مران کسها را که چشمهای ایشان ضعیف است ، ولکن آن چشمها طاقت نمیدارند بنگریستن سوی روشنائی او ، پس ایشان چشمهای خویش را معالجت کنند تا درست شود وتوانایی یابد بر نگریستن اندر نور آفتاب ، آن وقت بداند که عیب آن نادیدن مر چشم اورا بود نه افتاب را .

ودلیل بر درستیء این قول آنست که کسی که او صناعتی داند بتواند آموختن مر آنکس را که دست افزار آن صناعت دارد ، ولکن چون کسی دست افزار ندارد صناعت نتواند آموختن ، وعیب آن نا آموختن ازو باشد از بی دست افزاری نه از اوستاد صناعت . وگر کسی گوید که استاد آن صناعت مران یکی را که دست افزار داشت بیاموخت ومر انرا که دست افزار نداشت نتوانست آموختن محال گفته باشد . وعاجزی آن شاگرد باستاد حوالت کرده باشد . این مثل بدان زدیم که علمهای فرودین بر مثال دست افزارست مر علمهاء برین را وگر علمهای فرودین نباشد آن علمهای برین بدست نیاید وبدان نباید نگریستن که علم فرودین حقیرست

چه آن خطیر را بدان حقیر شاید یافتن، چنانك مزدی نویسنده بیك تارهٔ كلك كزوی قلمی تراشد چیزی نویسد كه بهزار درم بخرند. وگر آن كلك پاره نا یافته شود آن فایده مرورا بدست نیاید همچنین ستور بیچاره است از بر رسیدن شرف مردم بدانچ دست ندارد از سخن گفتن وخرد وتمیز مردم بیچاره نیست كه مر ستور را بیاموزد آنچ همی مردمی دیگر را آموزد. ولكن بیچاره ستورست كه همه نتواند مران شرف را كه اندر مردمست پذیرفتن.

صف ششم

سخن اندر هستها كه با عقل پدید آمد

هستها همه بیك دفعه با عقل پدید آمدست وزوجدا توهم نتوان كرد مر انرا. وآن همه هستها بر هفت بخشش است. بر مثال عین جسمی كه مرورا شش جهت كرد گرفته است، یكی ازو ذهن ودیگر حق وسدیگر خرمی وچهارم برهان وپنجم زندگانی وششم كمال وهفتم بی نیازی. واكنون دلیل آنك این هفت قسمت هستی با عقل كل بهم پدید امدست بنماییم. گوئیم دلیل بر آنك ذهن با عقل كل كشنده است وز عقل جدا نشود وذهن همیشه بگواست آنست كه عقلهای جزوی كه الفغده است چون اندر رسند بمعقولات همیشه گردد. آن دانستن او مران معقول را از ان وقت كه آن چیز دانسته شود مر ان عقل جزوی را ونیز جدا نشود. پس بدین دلیل دانستیم كه ذهن مطلق كشنده است با عقل كلی اندر آغاز افرینش تا ابد الآبدین. ودلیل بر آنك حق كشنده است با عقل كلی وزوجدا نشود آنست كه چون عقل الفغدهٔ جزوی مر حق را بحقیقت بشناسد باطل آن ازو دور شود كه خلاف حق است وآن حق با او بماند كزو جدا نشود. پس ازین جهت دانسته شد كه حق

مطلق آفریده شد با عقل كلی وكشیده شد باجوهر او. ودلیل بر آنك شادی كشیده شدست با عقل كلی وزوجدا نشود اینست كه شادی بعقل الفغدهٔ جزوی پیوسته شود آنكه محیط شود بر حقیقت چیزی ودانستن عقل را شبهت اندر نیابد وغم اندر شبهت وشادی اندر حقیقت است. پس شادی از عقل كلی جدا نشود. وبدین دلیل دانسته شد كه خرمی مطلق كشیده شدست با عقل كلی اندر حال پدید آمدن او. ودلیل بر آنك برهان كشیده شدست با عقل كلی وزوجدا نشود آنست كه چون عقل الفغدهٔ جزوی مر معقول را بیابد ببرهان یابد، وچون برهان یافت با او بیار آمد. پس بدین روی درست شد كه برهان مطلق كشیده شدست اندر آفرینش با عقل كلی. ودلیل بر آنك زندگانی با عقل كلی موجود شدست وزو جدا نشود آنست كه عقل الفغدهٔ جزوی تا نادان بود اندر رسیدن بچیزی، بر مثال مردهٔ باشد از ان نادانستی وچون مرورا دانست مران چیز را كه شناخت بمنزلت زنده گشت. پس ازین جهت دانسته شد كه زندگانیء مطلق كشیده شدست با عقل كلی بآغاز آفرینش.

ودلیل بر آنك كمال اندر پدید آوردن عقل كلی با آن كشیده شدست وزو جدا نشود آنست كه كمال بجوهر عقل الفغدهٔ جزوی پیوسته شود چون محیط شود بر معلولات وتوهم نكند كه كامل با ناقص برابر است بل كه داند كه تمام برتر وبهترست. پس ازین جهت معلوم شد كه كمال مطلق كشنده است با جوهر عقل كلی بآفریدن او. ودلیل بر آنك بی نیازی كشیده شدست با آفرینش عقل كلی وزو جدا نشود آنست كه از بی نیازی برتر وشریفتر هیچ چیز نیست وچون عقل كلی از بی نیازیء خویش مر نفس را بهره كند آنكس بغایت شرف رسد اندر خلق. وعقل الفغدهٔ جزوی كه قوت گیرد بدانستن معقولات بی نیازی پذیرد. پس ازین روی دلیل شد كه بی نیازیء مطلق كشیده شدست با عقل كلی اندر آفرینش ومر عقل را عظیم‌تر قوتی بی نیازیست وكمتر قوتی ذهن است مرورا هر چند كه ذهن نزدیك طبیعت اندر غایت شرفست از بهر دایمی را واز بهر آنك

ایزد تعالی مر ذهن را خزانهٔ حرکات زمانی کردست . وزیر این قوتها که یا دکرده شد سرهای بسیارست وقوتهای عقل پیش ازانست که مردم بگفتار اندر ان تواند رسیدن ، از بهر آنك چیزهای است که عقل بدان یکتاست ، وبدانیـد که یکی فروریزد مران را کمتر لحظتی بر معلول خویش را تا معلول او توانائی عبارت کردن آن یابد واکنون آن همه قوتها کرد کردست اندر نقطهٔ عقل که آن مرکز هر دو جهـان است . پاکیست آن خدائی که پیدا آورد جوهری شریف وکامل وبی نیاز چون عقل . وایزد برتر است از صفات آفریدگان ودورست از گفتار ستمگاران . پاکا بزرگوارا خدایا علمهاء تو اند رخزائن تواست بدان رسد که تومرورا بارزانی داری بزرگواری وعظمت وکبریایی وجلالت ووحدانیت توست بنگاشتم این قوتها که عقل بدان یکتا است .

صف شست ویکم

سخن اندر شش جهت عالم

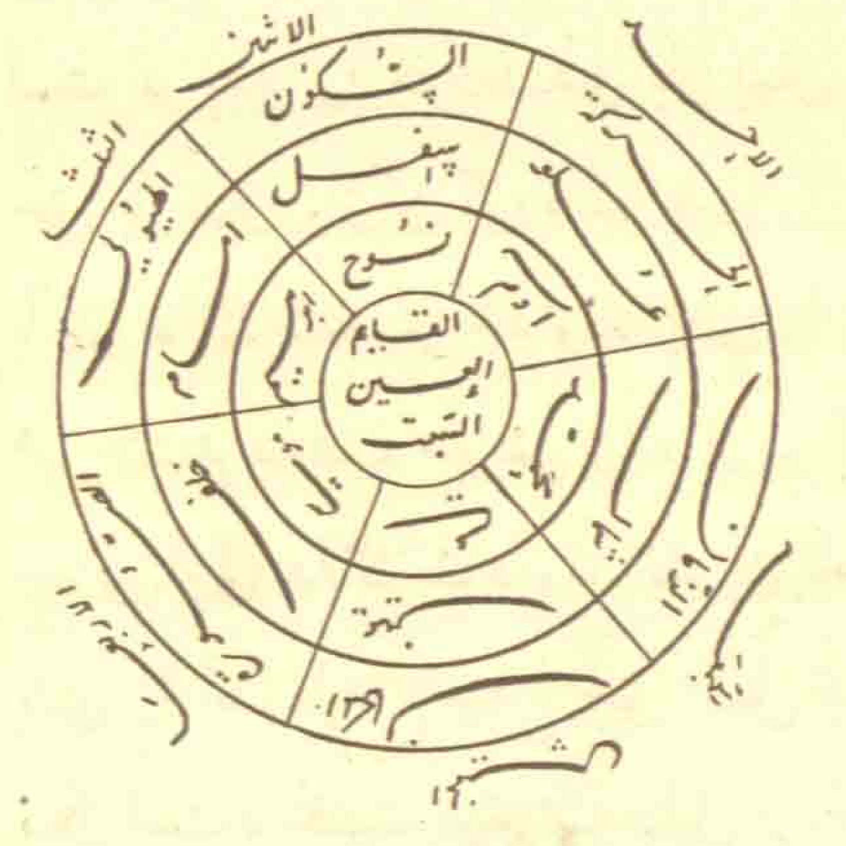
ایزد تعالی مر عالم مرکب را بشش جهت او تمام کرد . چون زیر وزبر وچپ وراست وپس وپیش وهفتم آن خود عالم بود ، تا نشانی باشد مر بینندگانرا بچشم بصیرت که دین خدای هم بشش جهت او تمام شود ، که هفتم بر اندازهٔ آن شش باشد واز بهر آن دین خدای مانندهٔ عالم بایست که حاصل از عالم مردم بود که باز پسین زا یش عالم بود وبشناخت آفریدگار عالم جز مردم چیزی نرسید . ودین

دار مردم بود . ومردم از بهر دین بایست همچنانك عالم از بهر مردم بایست . پس درست شد که عالم از بهر دین بایست ومردم از بهر سبب دین بمانند عالم آمد که دین علتی بود از علتهای عالم وعالم معلول دین بود وعلت بمعلول ماننده باشد بروبی از رویها . وعالم بشش جهت از بهر آن مخصوص گشت که عدد خود نه آمد از نهاد ایزدی وده بیکی باز گشت بعقد همچنانك بیست بدو باز گشت ، وسیی بسه باز گشت ونه عرض است که یك جوهر بر آرندهٔ آنست چنانست که شرح آن اندر کتاب مفتاح گفته ایم . پس یك جوهر جسمی بر دارنده است مر شش جانب را ویك جوهر نیز بر دارنده است مرنه عرض را . ومیان یکی که علت شمارست ومیان نه که تمامیء اصل شمارست از آحاد شش عددی تمام است ، از بهر آنك جزوهای او برو زیادت نگیرد وکم زو نیاید ، چنانك نیمهٔ شش سه است ، وسیك او دوست وشیك او یکیست . وچون مرین جزوها را جمله کنی شش آید نه کم ونه پیش ، واو راه نمایست بر شش صاحب شریعت از آدم تا محمد مصطفی علیهم السلام که ایشان هر یکی اندر زمانهٔ خویش از بهر راست کردن صورتهای روحانی آمدند اندر خلق آن زمانه وتمامی دعوت ایشان وراستی مقصود ایشان بهفتم ایشان باشد که خداوند قیامت است سلام الله علی ذکره که بر دارندهٔ همه قوتهای پیامبران اوست . ومعنیء آنك جزوهاء شش زیادت نکرد بر شش آنست که عدد امامان هر دوری که ایشان جزوهای صاحب شریعتان اند زیادت نگیرد بر عدد صاحب شریعتان وکم ازیشان نباشد ، بل که اندر هر دوری که شش امام بگذرد هفتم را منزلتی باشد که آن شش گذشته را آن نباشد وهمچنین باشد تا دورهای شریعت آن بسر آید . وایزد تعالی مرین شش را علیهم السلام یاد کرد بر سبیل رمز ومثل بر شش روز وفرمود عالم را اندر شش روز آفریدیم قوله : « الله الذی خلق السموات والارض وما بینهما فی ستة أیام ثم استوی علی العرش[1] » . گفت که خدای آنست که بیافرید

[1] Chap. 32, verset 4.

آسمانها وزمین را وآنچ اندرین دو میانست اندر شش روز پس راست شد بر عرش . وتأویل این شش روز صاحب شریعتان اند که ایشان هر یکی روزی بودند مر خلق را تا خلق بدیشان بدیدند بچشم دل مر عالم روحانی را همچنانك به بینند بچشم سر بروشنائی روز مر عالم جسمانی را وبآسمانها مر منزلهای پیامبران را خواست وبزمین مرتبت وصایت را خواست ، وبدانچ مر آسمانهارا بسیار یاد کرد آن خواست که ظاهرهای شریعت بسیار بود ومخالف بود وبر آنچ مر زمین را یکی یاد کرد آن خواست که تأویل همه شریعتها یکی بود . وبدانچ گفت پس راست باستاد بر عرش آن خواست که دین بآخرت راست باستد بر قایم که او عرش خدای است ، بدانچ عرش قرارگاه باشد وقرار بأمر باری اندر آفرینش عالم بر قایم باشد . واین آیت دلیل کند که این همه خلافها بپدید آمدن قایم راست شود ، واکنون نه راست است . وبدیگر روی هر خداوند زمانهٔ عرش است بدانچ هر که بعلم او برسید قرار یابد ، ودین او راست شود ، واختلاف وشبهت از آن کس بر خیزد . ودلیل دیگر بر تمامیء چیزها بشش حال آنست که خالی نیابی از شش چیز چون هیولی وصورت وحرکت وسکون وزمان ومکان . وبدیگر روی تأویل این شش چیز که یاد کرده شد آن شش روز است که عالم اندرو آفریده شدست از بهر آنك روز مران مقدار راگویند که آفتاب از افق مشرق بگذرد تا بأفق مغرب واین مقدار از عالم بدین گشتن آفتاب روشن شود وعالم را مقدار او آنست که طبیعت اندر ان اثر کند از قوتهاء خویش ، وطبیعت را شش قوتست چون حرکت وسکون وهیولی وصورت وزمان ومکان ، وهرچه اندرین شش قوت است او زیر طبیعت است . پس گوئیم که ظاهر معنیء روز روشن کردن آفتابست مر عالم را از مشرق تا بمغرب . وباطن روز آنست که طبیعت مر عالم را روشن کرد بحرکت . واین نخستین روزست از آن شش روز که خدای تعالی عالم را اندرو آفرید . وباز طبیعت ، مر عالم را روشن کرد بسکون وآن روز دوم است ، وباز طبیعت مر عالم را روشن کرد بهیولی وآن

روز سوم است ، وباز طبیعت روشن کرد مر عالم را بصورت وآن روز چهارم است ، وباز طبیعت روشن کرد مر عالم را بزمان وآن روز پنجم است ، وباز طبیعت روشن کرد مر عالم را بمکان وآن روز ششم است ، وبماند آثار این قوتهای طبیعت اندر عالم . وهر چیزی که هست اندر عالم جسمانی ازین شش قوت اندرو اثر است . همچنین بگرد هر جسمانی شش جهت راگشتن است چون زیر وزبر وپس وپیش وچپ وراست که هر شش باز بسته است بیك شخص که بر دارندهٔ آن شش جهت است بحکمت عظیم از صانع حکیم . پس همچنین این شش صاحب شریعت داعیان خداوند قیامت بودند ، واین شش تن که خلق را بدان هفتم خویش خواندند مانند بودند مر شش جهت را که هر یکی دلیل همی کنند بر هفتم که آن جسم است . وعالم که مرورا شش جهت بود سبب بود مر بیرون آوردن صورت جسمیء مردم را وقائم قیامت سلام الله علی ذکره که مرورا این شش جهت بزرگوار بود که هر یکی خلق عالم را بدو دعوت کردند سبب بود مر بیرون آوردن صورت لطیف از مردم . وجزوهای شش را چون جمله کنی



بیست ویك آید چون یك ودو وسه وچهار وپنج وشش . دلیلست این جزوها بر آنك هر صاحب شریعتی را که داعی بود مر خلق را چون اصلهاء روحانی وصی بود وهفت امام ودوازده حجت واین نیز بیست ویك باشد . وعدد شش بسه قسمت شود چون نیمه وسیك وششیك دلیلست بر انك هر صاحب شریعتی راسه منزلت است . یکی منزلت رسالت ودیگر وصایت وسدیگر امامت. نیمه دلیلست بر حد صاحب شریعت که او نیمهٔ جسمانی از روحانی بیاورد بعلم . وسیك دلیلست بر وصی که او سیوم است مر منزلت علم راکه از

روحانی بدوم منزلت بر رسول رسید وبسیم منزلت بدو رسید که وصی است . وششیك دلیلست بر امام که او یکی باشد از شش همه کویندگان خویش اندر هر دوری از دورها ، واین صورت دایره بدین صفت است که نموده ایم .

صف شست ودوم

سخن اندر آنك بدی را در آفرینش مایه نیست

خویشتن بینان وبزرگی جویان از آموختن ننگ داشتند وازپس خداوندان دین نرفتند تا اندر خلاف ظاهرهای هلاك کننده هلاك شدند وبدی را با نیکی اندر آفرینش اثبات کردند ، وبهری از یشان بنور وظلمت گفتند وایشان ثنویان اند وبهری بیزدان واهرمن گویند وایشان مغانند از متابعان به آفرید واندر عقل زشت است مر بدی را بخردمندی باز بستن . پس چگونه روا باشد مر بدی را بمبدع حق بازبستن . وآن گروه که بدی را بانیکی ازلی دیدند گفتند که خداوند نیکی بآخر هلاك کند مر خداوند بدی را بوقت تمام شدن خویش وبدین قول باطل همی کنند مذهب خویش را ، از بهر آنك اگر خداوندی ازلیست روا نباشد که چیزی ازلی هلاك شود وما اندرین باب سخن گوئیم بحجت عقل وپدید کنیم که بدی را اندر ابداع مبدع حق اصل نیست ، بل که بابداع که امر خدایست همه نیکی است . نخست گوئیم که دلیل بر آنك بدی را اصل نیست آنست که بدی را انگاه نام برند که باز خوانندش بچیزی ازو بهتر پس نخست آن چیز باید که بدو باز خوانند ، پس درست شد که ابتدا نیکیست وبدی وبد از بهر آنست که باز ماندست از رسیدن بمرتبت نیکی .

معارضه

اگر کسی گوید که این دلیلی نیست بر اثبات نیکیء ونفی بدی از بهر آنك همچنانك بدی را به نیکی باز نبدند وگویند این بد کمتر از ان نیك است وگویند که این نیك بهتر از آن بداست وهمه چیزهای مضاف را قیاس همین است چنانك چیز خرد کهتر از چیز بزرگ باشد وچیز بزرگ مهتر از چیز خرد باشد .

جواب

اورا گوئیم که حقیقت از چیزها بگواهی عقل پیدا آید ، واندر عقل یافته انست که همه باید که بدیها نیك شود ونمی باید که نیکها بد شود . ومعلوم است که بازگشت هر چیزی بدان باشد کزو پیدا شود . پس پیدا شد که نهایت بدیها نیك است واز نیك مرورا گذر نیست ونهایت نیکها بد نیست ، چه نیك خود نهایت است ، ونهایت را نهایت نیست . وچون معلوم شد که نهایت بدها نیك است ، معلوم شد که آغاز بودش همه بودها نیکست تا نهایت همه بودها بنیکی باشد ، از بهر آنك بازگشت هر چیزی بدان باشد که آغازش ازو بودست . وتوحید محض آنست که گوئیم مبدع حق پاکست از نیکی وبدی وبیافرید مر عقل را وهمه نیکی را اندر ذات او حاصل کرد بامر خویش بیواسطه ، وچون امر یکی بود لازم آید که آنچه ازو بود یکی بود . وان یکی نیك محض بود بی هیچ بدی ونظر عقل که پدید آمد بفرمان مبدع حق نفس بود که بپذیرفت فایدهای عقلی را بی مکان وبی زمان وبی هنگامی واز نفس کلی همه نیکیست بذات خویش ، واورا دو علم است یکی تمام ودیگر نا تمام . آنك تمام است از جهت ذات نفس است که او تمام است اندر باب پذیرفتن فایدهای عقلی . وآنچ نه تمامست از جهت معلول اوست

وآن هیولی است که عاجزست از پذیرفتن قوت نفس کلی بتمامی . ودلیل بر درستیء این دعوی آنست که هرصانعی را از مردم همچنین دو علم است یکی تمام ویکی نا تمام . آنچ تمامست مقصود صانع است چون کرسی که او مقصود درودگرست وتمام است . وآنچ نا تمام است از عاجزی دست افزارست وآن تراشها وسر بارهای جواب است وعمل نفس آنك تمام است آغاز حرکت وهمی است تاهیولی کزو پدید آمد عاجز آمد ، وعاجزی هیولی آنست که اومر ذات خویش را پدید نتواند آوردن مگر بیاریء صورت که آن از طبیعت است . وچیزی کز پدید آوردن ذات خویش بی باریء چیزی دیگر عاجز باشد نه چون چیزی باشد که اوبی نیاز باشد از یاری کردن چیزی دیگر مر پدید آوردن ذات خویش را ، وآن نفس است که بی نیازست از چیزی دیگر بنظر عقل که بدو رسیدست . پس اندر ابداع مبدع حق چیزی نیست از بدی ، ونیز اندر نفی کردن بدی از جو هر عقل اثبات ذات عقلست ، واندر اثبات کردن بدی اندر جوهر عقل نفی کردن ذات عقلست ، ونیست اندر جوهر عقل آنك نفی کند مر ذات اورا . پس اندر جوهر عقل چیزی نیست از بدی که اثبات شود ، بل کز جهت نفی توان گفتن اندر عقل مر بدی را چنانك گویی بدی اندر عقل نیست . واگر اندر جوهر عقل چیزی از بدی ثابت بودی وجوهر او اصل همه نیکهاست اختلاف اندر جوهر او موجود بودی وچیزی که اندر جوهر او اختلاف باشد مرورا تباه شدن لازم آید وچیزی که اوتباه شونده باشد برو ایمنی نباشد وبدومیل نکند خرد جزوی ونفسهای خرد یا فته میل کند بفایده گرفتن از عقل وتوافق بودن بر اثبات جوهر عقل ودور کردن مرورا از تباه شدن . پس درست شد بگواهیء عقل جزوی که جوهر عقل کلی از استحالت دورست. ونیکها اندرو موجودست . وهرچه نیکها اندر جوهر او موجود باشد بدیها از جوهر او دور باشد . ونیز جای بازگشتن نفسها آنك پیغامبران علیهم السلام خلق را بدان امید دادند بهشت است وبدی را از آنجای

نفی کردند . وگفتنـد که اندرو مرگ نباشد ، چنانك خدای تعالی گفت قوله تعالی : «لا یذوقون فیها الموت إلا الموتة الأولی ووقیهم عذاب الجحیم[1]» گفت بخشند اندر بهشت مرگ مگر آن مرگ نخستین ونگاه داشت ایشان را خدای از عذاب دوزخ . وگفتند کز شراب بهشت درد سرنباشد ونه سپری شود چنانك گفت قوله : «لا یُصَدّعون عنها ولا ینزفون[2]» . پس چون جای ثواب بدین منزلت است از بی خلافی وآن از افاضت عقلیست مر نفس کلی راکه بهشت اوست بدین جوهر عقل که بوحدت باری تعالی وتقدس آفریده است دورست از همه بدیها .

صف شست وسوم

سخن اندر فضل اهل ثواب بریکدیگر

تفاوت میان اهل ثواب اندر عالم علوی نه برین گونه است که اندرین عالم است . از بهر آنك نعمت جسمانی آشکاراست وحسد آید خداوندان نعمت اندك را از خداوندان نعمت بسیار . ازیرا که حقیر نماید ایشانرا نعمت اندك والم ورنج پذیرند از بسیاری نعمت کسی دیگر . وثواب آن جهانی علمی است وپنهان است وحسد نیاید خداوندان ثواب اندك را از خداوندان ثواب بسیار . وچنان پندارند که ثواب ایشان خود بغایت است وزان افزون ترکه ایشانراست کسی را ثواب نیست ، وخداوندان ثواب اندك اندر لذت باشند . وخداوندان ثواب بسیار همچنان اندر لذت باشند همیشه . ومثال آن اندرین عالم یافته است میان اهل علم تفاوت بسیارست وگروهی از یشان باندکی علم رسیده اند وگروهی بسیاری علم یافته اند . وخداوندان علم اندك معجب باشند بعلم خویش وپندارند بعلم وحکمت ایشان خود کسی نیست

[1] Chap. 44, verset 56. — [2] Chap. 56, verset 19.

چنانك خدای تعالی همی گوید قوله : «کل حزب بما لدیهم فرحون[1]» . همی گوید هر گروهی بدانچ نزدیك ایشانست شادمانه اند . واندك علمان آگاه نباشند از آنچ دانایان بزرگ دانند ، وچون آگاه نباشند حسد نبایدشان رنجه نشوند . وگر حسد غذای بزرگ نبودی خدای تعالی مر رسول مصطفی را صلی الله علیه وآله نفرمودی ازو پرهیزیدن سوی پروردگار خویش چنانك گفت قوله : «من شر حاسد إذا حسد[2]» . گفت بگوی که من بخدای پرهیزم از شر حاسدی که حسد کند . وز شر حاسدان وصی بود که چندان هزار خلق در آتش می شوند . وخداوند علم بسیار وثواب بی شمار محیط باشد مرورا که علم وثواب اندکی باشد وفضل علم خویش همی بیند بر علم آنك فرود ازو باشد ومنت ورحمت خدای را شناسد . ونیز تفاوت اهل ثواب بر دیگر روی آنست که رسیدن ثواب بهر نفسی بر اندازهٔ آرزوی او باشد بعلم . ونفس آرزو بعلم بمقدار لطافت وپاکیزگیء گوهر او باشد ، هر که نفس او لطیف تر وصافی تر باشد آرزوی او به بر رسیدن بر چیزها بیشتر باشد وبتمامی خویش آهنگ بیشتر کند . وثواب او عظیم تر باشد . وهر که گوهر نفس او تاریك وکثیف باشد آرزوی او ببر رسیدن بر چیزها کمتر باشد وتمامیء خویش را کمتر جوید وثواب او کمتر باشد . اینست تفاوت میان أهل ثواب .

صف شست وچهارم

سخن اندر آنك نفس به بمرتبت عقل نرسد

بباید دانستن که شرف وبها وتمامی وبی نیازی مر عقل کل را بدانست که او مبدع است وهیچ چیز برو پیشی ندارد اندر یافتن هستی میان او میان ابداع هیچ میانجی

(1) Chap. 23, verset 53. — (2) Chap. 113, verset 5.

نیست . وچون حال چنین است روا نیست که هیچ چیز که ازو فروداست بدین مرتبت رسد . وهمه چیزها فرود ازوست از نفس وجز نفس . وگر نفس بمرتبت عقل رسد آنگاه لازم آید که مبدع جوهری دیگر باشد نه این باشد که نفس همچنو شد . ونیز مادت نفس از ابداع محض باید بی میانجی عقل باید که نفس همان فضیلت نیابد که عقل یافته است . بر رسیدن نفس بمرتبت عقل محالست . ونیز عقل اندر آفرینش برابر ذواتست ونفس برابر همتهاست وهمتهارا رسیدن نیست اندر منزلت ذوات ، از بهر آنك ذات اندر سه زمان ثابت باشد . اندر زمان گذشته وزمان وقت وزمان آینده . وهمت جز اندر زمان وقت نباشد . پس نفس که مانندهٔ همت است نرسد بمرتبت عقل که مانند ذاتست . وچون نفس که او جفت عقل است بمرتبت عقل نرسد آنچ فرود از نفس است کمتر رسد بمرتبت عقل . ونیز عقل برابر هلیت است اعنی هستی . ونفس برابر ماهیت است اعنی چه چیزی ، وچه چیزی گرفتارست ببند جنسها ونوعها وطبیعت بر ماهیت محیط است ، وهلیت بیرون است از طبیعت وآنچ بیرون طبیعت باشد شریفتر ازان باشد که آنچ از اندرون طبیعت باشد . پس نفس نرسد بمرتبت عقل که نفس بمنزلت ماهیت است وعقل بمنزلت هلیت وهر کجا ماهیت باشد آنجا هلیت باشد . وهرکجا هلیت باشد آنجا ماهیت نباشد . ونیز آنست که نفس مر عقل راست وعقل مر نفس را نیست . وچیزی کز جهت ذات خویش بچیزی دیگر باز بسته باشد بمنزلت آن چیز که بدو باز بسته باشد نتواند رسیدن . پس نفس بمنزلت عقل نرسد که عقل متحدست بکلمت مبدع حق . ومبدع حق کلمت خویش را دور کرده است از کرانه شدن چنانکه گفت قوله : «قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثله مدداً[1]» . گفت بگو که اگر دریا مداد باشد مر سخنهای پروردگار مرا اسپری شود دریا پیش از آنك اسپری شود سخنهای پروردگار من . وگر دریا تنی

(1) Chap. 18, verset 109.

ما نندهٔ آن مدد فرستادیمی مرورا . وچیزی که اورا کناره نباشد رسیدن بدو نا ممکن باشد . از بهر آنك رسیدن بدوکناره شدن او بود وایزد تعالی نفی کرد کناره شدن او ، پس هیچ چیز بمرتبت عقل نرسد .

صف شست وپنجم

سخن اندر چگونگیء بسیاریء عالم از یك امر

ایزد تعالی مر عالم جسمانی را بر شمار آفرید . ویکی را علت شمار پدید آورد تا ازو بسیاری پدید آمد . ومر یکی را چون اندر یکی زنی جز یکی نباید . پس این همان یکی باشد او وجود علت خویش باشد . وازین قول پیدا شود که مر یکی را علت نیست . وچون اورا علت نیست پس او خود نیز معلوم نباشد وچون یکی بهستی هست وهمه هستها یا علت است یا معلول وچون درست شد که مر یکی را علت نیست درست شده باشد که یکی معلول نیست . چون معلول نیست ناچاره عقل است پس یکی علت است مر بسیاری را .

ونیز گوئیم که اگر یکی علت بسیاری نیست پس بسیاری خود علت بسیاری است وچون بسیاری را علت بسیاری گویی چنان گفته شود که بسیاری را خود بسیاری پیدا آورد . وما حال بخلاف این همی بینیم . از بهر آنك هر بسیاری اندر بسته شدست بعددی که آن عدد بیکی که علت آن عددست نزدیکتر ازوست . پس پیدا شد که بسیاری یکی پدید آورد ودیگر که میان بسیاریها انبازیست از جهت ما نندگیء ایشان بیکدیگر . چنانك بمثل نه بسیارست وپانزده نیز بسیاری دیگر وهر یکی ازتن دو عدد بسه قسمت شود پس میان ابشان بسه انبازست واز دیگر روی مر هزار را هزار دیگر مانده است که جز ببرهان قوی ونگاه داشتن تمام مر ایشانرا

از یکدیگر نتوان شناخت ومر هیچ عدد را بایکی انبازی ومانندگی نیست از آنچ یکی هیچ قسمت نپذیرد . وهیچ عدد را یکی نزدیکتر از دو نیست ومشکل نشود کسی را که گوید یکی همچند دو است یا دوهمچند یکیست . وبرین دلیلهای بسیارست که بسیاری از وحدت پدید آمدن است . چنانك گوئیم که آسمانها وستارگان باز بسته اند بجنبش نفس کل . وهمه را بدین روی یك طبیعت است که جنبنده اند . واز جهت حرکات کواکب همی زاید زایشهای عالم از معادن ونبات وحیوان که مختلف اند اندر طبایع خویش وهمچنین تخم درخت یك چیزست بدیدار بیننده . وصورت درخت از وهمی زاید که اورا شاخها وبرگها ومیوهای بسیارست . وهمچنین نطفهٔ حیوان یك چیزست کز شخص پدید آید با اندامهای مخالف وطبایع متضاد .

پس درست شد که هر بسیاری که هست باز شدن او بوحدتست . ازین روی گفتیم که همه بودنهای عالم را علت امر باریست که یکی است وبزرگواراست ومبدع حق که پدید آرندهٔ اوست دورست از همه باز بستهای جسمانی وروحانی .

صف شست وششم

سخن اندر معنیء نام کلمهٔ مبدع حق سبحانه

سخن گوئیم اندر نام امر باری سبحانه که کلمه چراست تا مؤمن راه جوی را بیداری افزاید . گوئیم که کلمه چهار حرفست ومعنیش آنست که بردارندگان وحدت ایزد چهارند . دوروحانی ودوجسمانی . ازو کاف دلیلست بر تأیید عقل . از بهر آنك اصل همه هستیها اوست ومعدن همه گوهرهای علوی وسفلی است واندر عقل است تخم صورتهای روحانی وجسمانی . چنانك اتفاق است میان دانایان که همه بودنیها ازکن پیدا شد پیش از انك کاف بنون رسید وعقل کافی است مر هر

چه را زیراوست و زبر سوی عقل هیچ چیز نیست . وعقل کامل است ، یعنی تمامست که اندرو نقصان نیست . وعقل کل مبدع است که بدو بنموده شود بر خلق نصیب ایشان از وحدت بر مقدار مرتبت ایشان . وعقل کل کلام خدایست بحقیقت . وآنك گفتند که مران کلام ایزد است آنست معنیش آن بود که اساس پیوسته است بعقل . ولام مانده شد بنفس کل . از بهر آنك بنفس لازم آمد لمیت که آن اصل خطابهاست . وبنفس لامع باشد اعنی بدرفشید نور عقل اندر عالم جسمانی از شخصهاء جزوی واورا لازم آمد لوم اعنی ملامت اگر مخالف شود مر عقل را چنانك ایزد تعالی گفت قوله : «ولا أقسم بالنفس اللوامه[1]» . گفت سوگند نخورم بنفس ملامت کننده . ونفس لوح ایزداست که بیابند اندر نفسها بر مقدار درجات ایشان . ومیم از حرف کلمه مانده شد بناطق . از بهر انک ناطق ملك عالم جسمانی است همی دارد آنرا چنانك خواهد . وتدبیر همی کند اندر کار بندگان ایزد بوحی چنانك بیند . چنانك خدای تعالی همی گوید قوله : «فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب والحکمة وآتیناهم ملکاً عظیما[2]» . همی گوید بدادیم فرزندان ابراهیم را کتاب وحکمت وبدادیمشان پادشائی بزرگ . ومعرفت ایزد بناطق باشد مر خلق را ومهدی باشد ناطق . ومسجد اقصی باشد ناطق اندرو پرستند مر خدایرا . وها از کلمه مانند اساس است . از بهر آنك او هادی است خلق را وهدیه ناطق است بأمت . ومیم وها اندر بسته شد بکاف ولام کشادگان اند دلیلند بر آنك اصلین روحانی اند واساسین جسمانی اند . ولام وها از کلمه موافق اند لام پسین را وهارا از الله وها وکاف مختلف اند الف ولام را از الله ، دلیل است بر آنك میان ترکیب وتألیف اختلاف نیست ، وتأیید با تألیف مختلف اند از جهت ناطقان ازیرا که هر ناطق که آیند بر مقدار صفاء خویش بر دارد . وشریعت بر مقدار زمان خویش نهد وترکیب اندر هر زمانی ترکیب است همچنین تألیف شرایع مختلفست وتأویل برحال خویش است واندرو

[1] Chap. 75, verset 2. — [2] Chap. 4, verset 54.

اختلاف نیست وجمله . حساب حروف کلمت نود و پنج است دلیلست بر آنك آنچ ظاهر شد از کلمهٔ ایزد پنج روحانی است چون اصلین وجد وفتح وخیال . ونه سفلی است چون اساسین وهفت امام وهمچین یافتن همه چیزها اندر چهار معنی اوفتاد برابر چهار حروف کلمه چون ذات وهمت وقول وکتاب ، ومانند این چهار ترکیب وتأیید وتألیف وتأویل . وتأیید برابر ذاتست ، از بهر آنك عقل را نماید بتأیید ودلیلی کند بر هر چیزی که اورا ذاتست وتأیید از معدن عقلیست . همچنین چیزهای که آنرا معنیست همه آنست که عقل بیرون داد . اما همت برابر ترکیب است ، از بهر آنك مرکب صناعی جز بهمت نفس مرکب نشود وهمت وفکرت از معدن نفس است همچنین همتها را نفس بیرون داد تاصورت بست . وقول برابر تألیف است ، از بهر آنك تألیف صورت سخن باشد وتألیف باز ناطق است . وکتاب برابر تأویل است وبرابر نبات وتأویل نفس صورتهای عقلست اندر دلهای جویندگان واندر عالم هیچ چیز نیست که کتاب نپذیرد چون گل ونبات ومعادن . گوئیم که چون خردمند بنگرد اندر بقای نوع مردم برحال خویش واجرام علوی را برحال خویش باید (باید) که شخصهای مختلف را همی بیرون آرد بعددی راست اندر صورت او بداند که مرین شخصها را حاصلی نیست جزین همی ببیند . وحاصل چیز ببقا اندرست . پس پیدا شودش که بازگشت مردم به بقاست وگر چنین نبودی اندر پدید آوردن شخصها از پس یکدیگر چه فایده بودی وخردمند که این کارکرد بدین دائمی همی بیند داند که آن کارکن را که این کار همی کند اندرین کار غرضی سخت بزرگست ، ونیز داند که غرض او بحاصل همی آید تا این کار بدین پیوستگی میکند . اما کار جز از کشیدن منفعت را از بهر باز داشتن مضرت لازم نیاید . وگر این دو معنی بر گرفته شود کار بازی باشد واندر صنعت بر حکمت عالم پیداست که بازی از آفریدگار دورست . ولکن چنان نباید دانستن که ایزد بی همتارا که برتر از صفات است واز صفات پذیر واز صفات نا پذیر کشیدن منفعت است یادور کردن

مضرت . ونیز ببباید دانستن که آن کار که منفعت بخویشتن کشد ومضرت از خویشتن دور کند آن آفریده باشد نه آفریدگار محض واین سخن را ایزد تعالی بر سبیل رمز اندر قرآن یاد کردست واندر انجیل نیز یاد کردست . اما آنچ در قرآنست قوله تعالی : «یا أیها الذین آمنوا إن تنصروا الله ینصرکم ویثبت أقدامکم[1]» . همی گوید ای کروندگان اگر شما خدایرا یاری دهید خدای شمارا یاری دهد وپایهای شما بر جای بدارد . وتأویل این آیت آنست که اگر نفس کلی را بپذیرفتن علم توحید فرمان برید او مر شمارا بتأیید یاری دهد وباقی شوید . ودیگر جای همیگوید قوله تع : «واقرضوا الله قرضاً حسناً[2]» . همی گوید ومر خدایرا وام دهید وامی نیکو . تاویلش آنست که بطاعت مر فرستادگان اورا پیش آیید تا او غرض خویش بحاصل کند اندر پدید آوردن خداوند قیامت وشمارا بسرای جاویدی این وام باز دهد چه وام آن باشد که چیزی بستاند کسی که دران وقت نباشدش . ولکن سپس آن خواهدش بود آن چیز . پس همچنین است حال نفس کل اندر رسیدن بمرتبتی که همی جوید که امروز آن نیست اورا . وچون خداوند قیامت بیابد وی بدو بدان مرتبت رسد . وامروز کارکرد نیکان وام است بر خدای مؤمنان را توفیق دهاد بوام دادن مر خدای را . وهم این سخن را در انجیل یادکردست وگفته است که ایزد مر خلق را بقیامت کرد کند نیکان وبدان را ببیك جای ومر نیکانرا گوید که نیك کردند بجای من گرسنه بودم مرا سیر کردید برهنه بودم مر پوشیده کردید باز داشته بودم مر رها کردید جواب دهند نیکان مرورا گویند ربنا تو کی گرسنه بودی تاما ترا سیر کردیم یاتشنه بودی تا ترا سیر آب کردیم یا برهنه بودی تا ترا بپوشیدیم یا بازداشته بودی که ما ترا رها کردیم . ایزد تعالی گوید ایشانرا که راست همی گویند . ولکن هر چه بنفسهای خویش کردید بجای من کردید . پس بگوید مر بد کردانرا که بد کردید بجای من گرسنه بودم مراسیر نکردید تشنه بودم مرا آب ندادید برهنه بودم مرا

(1) Chap. 47, verset 7. — (2) Chap. 57, verset 17.

نپوشیدید باز داشته بودم مرا رها نکردید ، جواب دهند بدکرداران وگویند ربنا تو کی گرسنه بودی که ما ترا سیر نکردیم وکی تشنه بودی که ترا آب ندادیم که برهنه بودی که ترا نپوشیدیم وکی باز داشته بودی که ترا رها نکردیم . ایزد تعالی مر ایشانرا گوید راست همی گویند ولکن هر چه بجای نفس خویش کردید بجای مر کردید . تأویل این مخاطبه وسخنها وجوابها آنست که این مخاطبه از نفس کلی باشد بانفسهای جزویٔ از بهر آنك نفس کلی بمرتبت خویش نرسد مگر از راه کسب کردن نفسهای جزوی اندر عالم طبیعی وپذیرفتن فائدهای عقلی بمیانجیٔ محسوسات ، ایزد تعالی آگاه کرد مارا از چگونگیٔ بر انگیختن نفسها اندر ان عالم لطیف قوله تعالی : «ومن آیاته إن خلقکم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون[1]» ، گفت واز نشانهای خدای آنست که بیافرید شمارا از خاك پس شما مردمی گشتید کز شما نطفه پراکنده شود ، وتأویل این آیت که مستجیب بر مثال خاکست که بباران زنده شود همچنان مستجیب بعلم داعی از نادانی دانا شود . وباز بسخن خویش دیگری را زنده کند همچنانك مردم بخورد نبات را ونطفه پدید آرد کزو زندهٔ دیگر آید . ومیان نبات ومیان حیات حسی انبازی نیست اندر ظاهر تا آن زمان که پیدا شود صورت حساس از خاك بمیانجیٔ نبات واندر خاك نه زندگی است ونه روشنی البته . وچون از خاك سیاه مرده صورت حساس زنده همی بر انگیخته شود ممکن باشد بر انگیختن صورتهای روحانی که پوشیده است اندر نفس ناطقه واین صورت روحانی سزاوار ترست ببر انگیخته شدن بدان نسبت که میان علم ومیان نفس ناطقه هست از بهر آنك هیچ کس را از أهل علم حقیقیت شك نیست اندر آنك علم زندگانی است وزندهٔ که علم ازو جدا شود مرده گردد . وهر چند که علم ثوابست مر نفس را آن ثواب مرورا نه اندر عالم فانی است از بهر آنك این عالم نه معدن نفس است چه او نه ازگوهر این عالم است . وچون مردم را ثواب واجبست وثواب اندرین عالم نیست چاره نیست مرورا از باز شدن بعالم بقا

(1) Chap. 30, verset 20.

وصفا . ودلایل عقلی بر اثبات ثواب آنست که هیچ چیز نیست اندر این عالم که مجموع ترست صلاح آن از اثبات ثواب ومعاد ، وگر کسی معاد را باطل کند ازو مفسد ترکسی نباشد ، وگر همهٔ خلق ثواب ومعاد باطل بینند همه مر یکدیگر را هلاك کنند . وممکن نباشد که چیزی که اورا اثبات نباشد صلاحش بدین بزرگی باشد که صلاح ثواب ومعادست ، وخلق چنین بر هستیء او یك سخن شوند . اگر کسی گوید که چیست از صلاح اندر اثبات معاد ؟ اورا گوئیم که اندر اثبات معاد آرام اهل عالم است ، وباز شدن ایشان زیك دیگر از جهت رهبت وترس ، وگرمردم را ترس نباشد زایش خلق بر خیزد بدانچ مر یکدیگر را هلاك کنند وایمنی نماند خلق را از یکدیگر وبنشاط جفت گرفتن نپردازند .

معارضه

اگر کسی گوید که ترسانیدن پیامبران علیهم السلام مر خلق را بمعاد سیاستی بود تا بر یکدیگر ستم نکنند وفساد اندر عالم راه نیابد ولکن چیزی نبود از آنچ گفتند جزین نام ،

جواب

جواب مرورا گوئیم که زلیفن بر دوگونه است . یکی جسمانی است ودیگر روحانی وزلیفن جسمانی از پادشاهان باشد وبر حسها باشد وزلیفن روحانی از پیامبران باشد وممکن نیست که زلیفن جسمانی ثابت شود جز بدانك ظاهر شود مرجسم را از زخم وباز داشتن وکشتن ونفس حسی ازین زلیفن ترسد . پس اگر پیامبران زلیفن کردند مر نفس ناطقهرا کردند ، ونفس ناطقه نادان تر نبود از نفس حسی ولازم آمد که زلیفن ایشان باطن بود . وشناختن آن از راه تأویل بود . وتأویل نیست مگر

باز بردن عاقبت چیزها بأول آن . پس حقیقت آن زلیفن روحانی بعاقبت لازم آید نه بدین عالم جسمانی . وگر نفسهای ناطقه مر حقیقت آن زلیفن را اندر جوهر نه یافتی همه خلق بر پذیرفتن آن جمله شدندی چنین که شده اند . وقول را نیابند مگر اندر قایل اعنی سخن مردم معلوم نباشد مگر از رحمت او . واندر سخن هم راست باشد وهم دروغ . واین حال دلیلست بر آنك اندر حد پیامبری دو مرتبت باشد . یکی مرتبت ایمان ودیگر مرتبت نفاق . پس راست ودروغ ماننده اند با ایمان ونفاق . پس راست ودروغ ماننده اند با ایمان ونفاق ، وبرین چهار چیز خلق بچهار نام نامزد شدند . واین چهار نام که پیامبران مر خلق را بدان نامها نام نهادند ملائکه است وشیطان وجن وانس . واما ملائکه دلیلست بر آن کسها که تأیید از عقل بدیشان پیوسته است . واما جن دلیلست بر فواید وقوتهای نفسانی که پیوسته است از نفس کلی پوشیده بگروهی از خلق که حق ایشانند . واما شیطان دلیلست بر آن کس که قرار گرفت بر ظاهر بی بیان وبی حقیقت وبی راه شد وگردن کشید از حدود خدای . واما انس دلیل است بر اهل حق که انس گرفتند اعنی که شادمانه شدند بتأویل وبرستند از شکها وشبهتها وتأویل حصار جانهای ایشانست از هلاك . واز دلایل عقلی بر اثبات معاد آنست که پیامبران علیهم السلام خلق را بمعاد ترسانیدند از بهر صلاح عالم را وصلاح خلق را تا عالم وخلق برجای بماند . وبدین سیاست عالم وخلق تباه نشود ، پس این خود دلیلی بزرگست بر اثبات معاد بر آنك این سخن از آفریدگار عالم وخداوند خلق گفتند ایشان علیهم السلام ، از بهر آنك آفریدگار عالم بهتر داند که صلاح عالم او اندر چیست . وچون صلاح عالم از گفتار ایشان بحاصل آمد ، دانستیم که آن سخن آفریدگار بود که گفتند درست گشت که راست گفتند . وچون راست گفتند ایشان علیهم السلام ثابت شد معاد ثابت شد . واین برهانیست مر نفس خردمندرا روشن تر از آفتاب .

صف شست وهفتم

سخن اندر اثبات سه فرع روحانی جد وفتح وخیال

روحانی را بدلایل عالم جسمانی توان شناختن بدلیلی کردن حدود خدایتعالی . پس گوئیم بفرمان خداوندان حق علیهم السلام مر جویندگان علم حقیقت را که ما عالم جسمانی را دواصل همی یابیم . یکی ازو فائده دهنده چون عالم جرمانی که افلاك وانجم است . ودیگر از وفایده پذیر چون طبایع چهارگانه که زیر افلاکست . وزایش ازمیان این نر وماده سه گونه همی یابیم از معادن ونبات وحیوان وبجملگی عالم جسمانی بدین قسمت که گفتیم به پنج بهره شد . دو ازو بمنزلت پدر ومادر . وسه ازیشان بمنزلت فرزندان . پس این حال همی دلیل کند که عالم علوی همچنین به پنج بهرست . دو ازو بمنزلت آسمان وزمین . وسه ازو بمنزلت حاصل آمدگان از میان ایشان . وگواهی دهد بر درستیء این قول گفتار رسول علیه السلام : بینی وبین ربی خمس وسایط جبریل ومیکاییل واسرافیل واللوح والقـلم . گفت میان من وپروردگار من پنج میانجیست ، جبرییل ومیکاییل واسرآفیل ولوح وقلم . تأویل این خبر آنست که پروردگار مرامر باری را خواست که تمامی پدید آمدن امر از راه قایم است علیه افضل السلام وپیغامبران علیهم السلام بدان نصیب کز امر باری یافتند خلق را بآمدن قائم خبر دادند وترسانیـدند ، وایشانرا انبیا بدین سبب خواندند که خلق را از آمدن قایم خبر دادند . وپارسی انبیا خبر دهندگان باشند . وخدای تعالی مر پیامبران را خبر دهندگان خواند . بدانچ ایشان خبر قائم بخلق رسانیدند . وخلق را بدو دعوت کردند . ومر قایم را علیه افضل السلام بذات او خبر خواند . از بهر آنك او خبرست از امر باری سبحانه چنانك فرمود قوله : «عم

یتساءلون عن النبأ العظیم الذی هم فیه مختلفون[1]» . گفت ازچه پرسند از آن خبر بزرگ که ایشان اندرو مختلف اند وبدین خبر قایم را علیه أفضل السلام همی خواهد که مردمان اندرو مختلف اند . وبیشتر از مردمان همی گویند که روزیست زمانی که مدت او پنجاه هزار سالست ، آن روزیست که خدا یتعالی اندرو با خلق شمارکند . وگروهی همی گویند که ان خبر مهدیست که بیاید ودین خدای آشکارا کند ، وکافران را همه مسلمان کند . وگروهی همی گویند که آن خبر خود وصی رسول علیه السلام است . واهل حقیقت همی گویند که آن خبر آنکس است که بسبب خبر دادن ازو مر پیامبران را علیهم السلام نام خبر دهند گان لازم آمد . پس چون رسول مصطفی علیه السلام بدین خبر که یاد کردیم مارا بگفت که میان من وآن خدای پنج میانجی است ونخست جبریل را یاد کرد که او فریشتهٔ مقربست وسفیرست میان خدای ومیان پیامبران وی . ودیگر میکائیل را گفت که جلال وعظمت او افزونست از جلال وعظمت جبریل ، وباز اسرافیل را یاد کرد که فرمانهای خدای تعالی از لوح او پذیرد وزان پس لوح را گفت ، وباز قلم را گفت بدین ترتیب که یاد کردیم کزین پنج میانجی عظیم تر وشریفتر آنست که مرورا باز پس تر یادکرد . واز ان باز پس ترین بخدای تعالی نزدیکترست نزدیکیء علم نه نزدیکیء مسافت . وروا باشد که جبرئیل که پنجم حدست از خدای تعالی فریشته باشد . وقلم که نخستین حداست قلمی باشد بی جان وبی علم . ولوح تختهٔ باشد بی جان از آن که چیزی برو نویسند . پس گوئیم که قلم از عالم روحانی بمنزلت آسمانی است از عالم جسمانی وآن عقل کلست که او محیط است بر هر دو عالم . همچنانك آسمان محیطست بر عالم جسمانی . ولوح از عالم روحانی بمنزلت زمین است از عالم جسمانی وآن نفس کل است که او پذیرندهٔ قوتهای عقل کل است وپدید آرندهٔ فایدهای اوست مر عمر جاویدی را همچنانك زمین پذیرندهٔ فایدهای آسمانست وپذیرندهٔ قوتهای اوست مر عمر فانی را وعقل را بر قلم بدان

[1] Chap. 78, versets 1-3.

مثل زدند که خط نویسنده تا از قلم پدید نیاید دانسته نشود . وخط اندر قلم از نفس مردم آید که مر نفس مردم را بقلم هیچ مانندگی وپیوستگی نیست . همچنانك امر باری سبحانه بعقل پیوسته شد بی آنك عقل را بهویت باری سبحانه هیچ مانندگی یا پیوستگی بود جز آنك پدید آمدن مکونات از عقل یا فته همی شود چنانك نبشته از قلم یافته همی شود . وهمچنانك خردمندان هر چند که نبشته از قلم همی پدید آید دانسته اند که مر قلم را اندر آنچ همی نویسد جز فرمان برداری چیزی نیست . وآن نوشته مایهٔ نفس دبیر است نیز دانسته اند که موجودات کز عقل همی بودش پذیرد مر عقل را اندر ان جز فرمان برداری چیزی نیست . وفرمان باری سبحانه است کهدورست از صفات عقل وآنچ فرود ازوست . ومر نفس را بلوح از ان مثل زدند که خط از قلم بر لوح پدید آید . وتا لوح نباشد قوتی کز نفس نویسنده بقلم رسد بصورت پیدا نشود . همچنین فایدهای عقل جز بپذیرفتن نفس مرانرا اندر دو عالم پیدا نشد ونفسهای جزوی از مردم بر درستیء این حال گواهی همی دهد ، از بهر آنك عقل اندر عالم یافته نشود مگر بنفس مردمی که آنرا پذیرفته باشد ، وسخنهای عقل از نفس سخن گوی یافته شود . وصنعتها که اثر عقل اندر ان پیدا باشد مردم تواند کردن که او نفس جزویست . پس درست شد که لوح نفس کلیست وپیدا شد که آسمان عالم علوی عقلستٌ وزمین عالم علوی نفس است ، پس ازان پنج حد که رسول علیه السلام گفت ایشان میان من ومیان خدای میانجی اند دوحدرا صفت گفته آمد برابر دورکن از عالم جسمانی وسه حد ازان بماند برابرسه زایش کز عالم بحاصل آمدست وآن اسرافیلست ومیکائیل وجبرئیل برابر سه زایش عالم جسمانی که آن معادنست ونبات وحیوان . پس گوئیم که همچنانك از زایش عالم جسمانی نخست معادن بحاصل آمد وپس ازو نبات وپس او حیوان لازم آید کزان دواصل عظیم نخستین جد بوده است ، وپس او فتح وپس او خیال پس جد اندر عالم روحانی برابراست بامعادن اندر عالم جسمانی . وفتح اندر عالم روحانی برابر

است بانبات اندر عالم جسمانی . وخیال اندر عالم روحانی برابر است باحیوان اندر عالم جسمانی . وهریکی ازین سه زایش عالم جسمانی بدوقسمت شود چنانك معادن بدو قسمت است یا گوهرهای گذاختنی است یا نا گذاختنی . ونبات نیز بدوقسمت است یا بارورست یابی برست . وحیوان نیز بدو قسمت است یا ناطق است یا غیر ناطق . این حال دلیلست که هر یکی ازین سه حد روحانی را اندر دو عالم اثرست . وعالم روحانی مانند است بگوهر نا گذاختنی که همیشه برحال خویش است . وعالم جسمانی مانند است بگوهر گذاختنی که حال او کردنده است وبریك حال نیست . وعالم روحانی مانند است بنبات بارور از آنچ فایدهای باقی اندرو حاصل همی آید . وعالم جسمانی مانند است بنبات بی برکزو هیچ فایده بحاصل نیاید . وعالم روحانی مانند است بجانور سخن گوی از آنچ مایهٔ او امر خدای است بدانچ عبارت کنند از وبکلمه وبه کن . وعالم جسمانی مانند است بحیوان سخن نا گوی بدانچ رغبت ستوران وکسانی که بستوران مانند اندرو است . واثر هر حدی ازین سه حد روحانی اندر عالم علوی آنست که فایده بپذیرند ازان حد که بر تر ازوست واثراو اندر عالم جسمانی آنست که آن فایده را برساند بدان حد که فرود ازوست . چنانك گوئیم جد قوت امر را بپذیرد از نفس ومرانرا بفرود از خویشتن برساند بفتح ، وفتح مرانرا از جد بپذیرد وبفرود از خویشتن برساند بخیال ، وخیال مرانرا از فتح بپذیرد وبفرود از خویشتن برساند بناطق ، وناطق اندر عالم جسمانی همان منزلت دارد که عقل اندر عالم روحانی دارد . پس ناطق مران فائده راکز خیال بپذیرد که برتر ازوست بوصی رساند که فرود ازوست بر مثال پذیرفتن عقل از امر ورسانیدن بنفس کلی ومر وصی را اندر عالم علوی مرتبهٔ نفس است ، پس وصی آن فایده را کز ناطق بپذیرد که بر ترازوست بامام رساند که فروتر ازوست بر مثال پذیرفتن نفس از عقل ورسانیدن بجد ومرامام را اندر عالم جسمانی همان منزلت است که جدرا اندر عالم روحانی است ، پس امام آن فایده را کز وصی پذیرفته است که برتر ازوست بباب خویش رساند که فروتر ازوست

بر مثال پذیرفتن جد از نفس کلی ورسانیدن بفتح ، ومر باب امام را اندر عالم جسمانی همان منزلت است که مر فتح را اندر عالم علوی است . پس باب مران فائده را کز امام بپذیرد که برتر ازوست بحجت رساند که فروتر ازوست بر مثال پذیرفتن فتح از جد ورسانیدن بخیال ، پس حجت را اندر عالم جسمانی همان منزلت است که مر خیال را اندر عالم روحانی است ومر تأیید را از حجت گذرنیست وفرود ازو پذیرندگان مر فرمانرا بشرح توانند پذیرفتن نه برمز ورسول مصطفی صلی الله علیه واله مرین حدود جسمانی را بیاری کرد برابر حدود روحانی تا خردمندان بدلالت حدود جسمانی مر حدود روحانی را بشناسند ، وهر کسی بر حد خویش بایستند . وگواهی دهد بر درستیء این دعوی گفتار رسول مصطفی صلی الله علیه واله که گفت : أخذت من الخمس وأعطیت إلى الخمس ، گفت بستدم از پنج وبدادم به پنج . وعالم جسمانی یك چشم زحم خالی نیست ونبودست ازیك تن که تأیید از عالم علوی بدو پیوسته باشد تا خلق وعالم بدان تأیید پایندگی یابند . وآنکس یا پیامبر باشد اندر زمان خویش یا وصی او باشد اندر عصر خویش یا امام باشد از فرزندان او اندر روزگار خویش ورسانندهٔ تأیید از امر باری سبحانه به پیغامبر دور حدست . ورسانندهٔ تأیید بوصیء رسول اندر عصر او فتح است ورسانندهٔ تأیید بامام زمانه اندر روزگار او خیال است . وجز این سه تن اندر عالم جسمانی کسی از عالم علوی تأیید نپذیرد . وگوا بردرستیء این دعوی از عالم آنست که روشنائی اندر عالم از سه اصل است یکی از آفتاب که او هم گرم است وهم روشن وهم باقی واو بر مثال جدست که فایده از نفس کلی پذیرد که اصل است نه فرع وچون بگذارد مرانرا نفتح گذارد که فرع است نه اصل ودیگر روشنائی اندر عالم ازماه وستارگان است که ایشانرا روشنائیء هست وبقاهست وگرمی نیست وآن بر مثال فتح است که فائده از جد[1] پذیرد (وآن جدست!) وچون بگذارد بفرع گذارد که خیال است . وسدیگر

(1) Dans le texte فتح, p. 185, l. 21.

روشنائی اندر عالم از آتش است که اورا روشنی وگرمی هست وبقانیست . واو بر مثال خیالست که فائده از فرع روحانی پذیرد وچون بگذارد باصل جسمانی گذارد که ناطق است ، پس همچنانك روشنی اندر عالم جسمانی ازین سه خداوند نورست یکی آفتاب ودیگر ماه وستارگان وسدیگر آتش ومر هریك را حالی دیگر است روشنائی اندر عالم دین ازین سه خداوند نور روحانی است . یکی جد ودیگر فتح وسدیگرُ خیال . وهر یکی را حالی دیگرست اندر پذیرفتن امر وگذاردن آن چنانك شرح آن گفتیم . وگوا از نفس مردم که او تمامتر زایش عالم جسمانی است آنست بر اثبات این سه فرع روحانی که نفس مردم باعقل جفت است وفعلهای ایشان ازین جسد پیدا همی آید سه قوت دارد که هر یکی از ان ایستاده اند بتمام شدن دو صورت مردم . یکی صورت جسمانی ودیگر صورت روحانی . وآن سه قوت که مر نفس مردم راست یکی از قوت تأیید است که برابر جداست ودیگر ازو قوت شهوانی است که برابر فتح است وسدیگر قوت ناطقه است که برابر خیالست . مقابله کردیم مر عالم کهین را که مردمست باعالم روحانی . وچون مر عالم دین را با نفسها برابر کنیم گوئیم که ناطق برابرست بانفس نامیه از مردم واساس او برابرست بانفس شهوانی از مردم وامام برابرست بانفس ناطقه از مردم از بهر آنك نفس نامیه اغازست از بودش جسد مردم کز حد بطفلی همه بالد بر مثال نبات همچنانك بناطق آغاز عالم دین است وزو پدید آید بالشیء دین ونفس شهوانی میانه است مر بودش مردم را که طعام وشراب را جستن گیرد وبهتر از ان گزیدن کیرد ، همچنانك اساس تأویل حق مر نفس خردمندانرا حریص گرداند بر جستن غذای نفسانی ومردمان بدو حریص شوند مر جدا[1] کردن حق از باطل . ونفس ناطقه آخرست (آخرست) از مردم که چون او پدید آمد مردم تمام شد اندر بودش وعبارت بدین نفس چیزی را که خود داند . همچنانك امام آخر مؤیدانست واوست که مردم ازو از فنا به

(1) Dans le texte حدا, p. 186, l. 21.

بقا رسد . ومر مثلهـا ورمزهای ناطق را بحق عبارت تواند کردن بشناخت امام وهمچنانك نفس ناطقه از همه نفسها شریفترست امام را منزلت از همه منزلتها برتراست . وگوا بر درستیء این قول آنست که منزلت امام منزلت خداوند قیامت است علیهم السلام همه ناطقان خلق را دعوت سوی او کردند واز شرف ومنزلت امامت بود که خدای تعالی فرمود روز قیامت هرگروهی را بامام ایشان خوانیم قوله تع : «یوم ندعو کل أناس بامامهم[1] » . گفت آن روز که بخوانیم هرگروهی را بامام ایشان ونگفت که بخوانیم برسول ایشان . شرح کردیم سخن را اندر اثبات سه فرع روحانی که بقای عالم جسمانی وعمارت عالم دین بمیانجیء ایشانست بدان اندازه که مستجیب راه دان را بدان بیداری افزید .

صف شست وهشتم

سخن اندر آنچ ازو توهم نتوان کرد

امر باری سبحانه اندر توهم نیاید واندیشه اندرو نرسد بهیچ روی از رویها ومر امر را وحدت گفتند ووحدت یکی باشد واحد از وحدت واحد شود . چنانك گوئیم یکی بباید تا یکی ازو یکی باشد همی دانیم که از یکی پدید آمد ویکی هست ولکن مرورا جز اندریکی اثبات نیست . همچنانك همی دانیم که چشمهٔ آفتاب از نور او جهان روشن شده است ونور اندرو قرار دارد ولکن نور را ندانیم که آن حال که دارد از چه دارد . وگر گوئیم که نور چون از چشمهٔ آفتاب جدا شود چگونه باشد وهم آنرا بتواند پذیرفتن از بهر آنك اگر اندیشه کند که نور چون از آفتاب جدا شود چیزی باشد کمتر از چشمهٔ آفتاب یا بزرگتر ازو وآن خود هم

(1) Chap. 17, verset 71.

چشمهٔ آفتاب باشد ونه مجرد نور باشد ونور مجرد را وهم نپذیرد ونیز چشمهٔ آفتاب را بی نوروهم نپذیرد ، وگر کسی گوید که چشمهٔ آفتاب چون نور را ازوجدا شود سیاه باشد ، این نه روا باشد ، از بهر آنك روا نباشد که نور امروز اندر تاریکی قرار گرفته باشد ، وگر چشمهٔ آفتاب تاریك بودی بی نور پس نور اندر ضد خویش قرار گرفته بودی ، واین محال بودی . پس درست شد که مر نوررا بی چشمهٔ آفتاب اثبات نیست ، وهم چنان مرچشمهٔ آفتاب را بی نور اثبات نیست . وهمچنین گوئیم که امر باری را سبحانه که بعقل متحد شدست چون متحد شدن نور بآفتاب چشمه بمجرد وهم اندر نیاید .

معـارضه

اگر کسی گوید که چشمهٔ آفتاب بی نور چنان باشد که ماهمی بینیم شمس بوقت کسوف اعنی بوقت گرفتن آفتاب همی بینیمش چون نور ازو جدا شود جرم او سیاه نماید .

جواب

اورا گوئیم آنکه توهمی بینی بوقت آفتاب گرفتن آن قرص سیاه آن نه جرم آفتابست بی نور ، بلك آن جرم ماه است که برابر شدست باقرص آفتاب وباز داشته است مر روشنائی آفتاب را از زمین ، وآفتاب چشمه ازو دورست که او بآسمان چهارم است ، وقرص ماه بآسمان نخستین است ، وآفتاب بدان وقت که ما مر اورا گرفته بینیم بحال خویش روشن است بر فلك خویش وآن تیره که همی بینیم جرم ماه است وجرم ماه شفاف نیست اعنی که روشنی ازو بیرون نگذرد . بلك چون آینهٔ است کز از آهن باشد که چون آفتاب بروی آینه اندر تابد عکس ازو روشن باز جهد وچون بر پشت آینه تابد روشنیء آفتاب سوی روی

آیینه بیرون نتابد وگر جرم ماه شفاف بودی چنانك نور ازو بگذشتی ماه هرگز نقصان نپذیرفتی . وگر جرم ماه بنور زیادت ونقصان نپذیرفتی حال عالم کردنده نبودی وهیچ چیز خام از میوها پخته نشدی وهیچ نارسیده نرسیدی . وآفتاب را کسوف شودی وبسیار حکمت که اندر زیادت ونقصان نور ماه بسته است باطل شدی . ولکن چون جرم ماه چنان نیست که نور ازو بگذرد چون آفتاب ازو بر کوشهٔ بتابد آن کوشه ازو نور پذیرد وما بزمین مران کوشه را به بینیم بر مثال پارهٔ از دایرهٔ وهر چند آفتاب رو با روی تر شود روشنیء او ما بیشتر بینیم تا بمقابله برسد که همه قرص ماه بروشنیء آفتاب از جانب زمین بنور آراسته شود . اما بباید دانستن که همیشه یك روی ماه از آفتاب تمام روشن است ولکن تابش آن روشنی بهمه وقت سوی زمین نیست وکسانی که درین عالم دست دارند بدانند حقیقت آنچ ما دانستیم گفتیم درین معنی واندرین شرح که بکردیم جواب بوالهیثم کورکانی گفته شد که او اندر قصیدهٔ سؤالات خویش این سؤال بکند . واکنون بشرح سخن خویش باز شویم گوئیم که مر امر باری سبحانه بحقیقت عقل کلی شناسد که بدو پیوسته اشت پیوستن نور بآفتاب ووهمهارا سوی امر که او چیزی نیست راهی نیست . وعقل که نخست چیزست مایهٔ وهمها است وزو بنفسهای جزوی اثر پیوسته است وما نیز هویت عقل را بدان تأثیر دانیم کزو بما پیوسته است برهنمائی نایبان او پیامبران اند علیهم السلام . ونشاید که گوئیم ما عقل را اندر یافته‌ایم که اگر چنین گوئیم گفته باشیم که ما بر عقل محیطیم ، بل که گوئیم عقل اندر ما مانندهٔ ماست ذات خویش ، ودیگر چیزها را چنانك خدای تعالی همی گوید قوله : «لا تدرکه الأبصار وهو یدرك الأبصار وهو اللطیف الخبیر[1] » فرمود که اندر نیابد مرورا دیدارها واو اندریابد مر دیدارهارا واو جزوها ندارد وخبر یافته است . پس گوئیم که عقل اندر ما اثر کرد تا بدان اثر کزو یافتیم مرورا بشناختیم وشناختن ما مرورا دلیلست

(1) Chap. 6, verset 103.

بر اثر کردن او در ما از بهر آنك چون ما مرورا بدانستیم حال ما دیگر شد از آنچ بود ، از یرا که نادان که دانا شود چنان باشد که مرده زنده شود وبزرگ حال گشتی باشد مرده زنده شدن ، وعقل کلی تا بدر یافتن ما مرورا دیگر حالی نپذیرفت بلك او بر حال خویش بود . ودلیل این اندر محسوسات موجودست . چون ما اندر چیزی دیدنی بنگریم صورت آن چیز اندر چشم ما اثر کند تا نفس ما مرانرا ازپس آن پرده نیك اندر به بیند ، پس آن چیز دیدنی بر حال خویش باشد واثر او اندر چشم ما افتد تا حال چشم ما دیگر شود بدانچ اندرو صورتی پیدا آید که پیش از ان صورت اندرو نبود . پس درست شد که محسوس همی اندر حس اثر کند . نه حس اندر محسوس چه محسوس بر حال خویش است وحاس را همی حال بگردد بدیدن چیزی که ندیدست . پس گوئیم که عقل جزوی اندر ما اثرست از عقل کلی ، ونطق اعنی سخن گفتن اندر ما اثر است از نفس کلی ، وما باثر نفس که بما رسید مرورا بشناختیم واندر نتوانستیمش یافتن چنانك اوست . ودلیل بر آنك تمییز ما اثر است از عقل ونطق ما اثر است از نفس آنست که نخست ما مر چیزی را بعقل بیابیم آن وقت مرورا بنطق بیرون توانیم دادن . پس گوئیم که وهم ما کالبد است مر علم الهی را وعلم روح آن کالبدست . وخیال بستن ما مر معنی را از معنیها کالبدست مر وهم مارا ، وباز اندیشهٔ ما کالبد است مر ان خیال را وباز حفظ ما یعنی یاد گرفتن کالبدست مر اندیشه را وباز تمییز اعنی جدا کردن بد از نیك کالبدست مر حفظ را وباز نطق اعنی گفتار کالبدست مر تمییز را وباز حس کالبدست مر نطق را وباز طبع کالبدست مر حس را وجملگی این همه کالبدها روشن شده است اندرین هیکل آفراینده که جسدست وهمچنین عقل کلی کالبداست مر امر باری را وامر باری روح عقل است ودیگر حدود علوی وسفلی هر یکی کالبدست مران حد را کزو بر تر است وهمه جمله نور یافته اند بکلمهٔ باری سبحانه وحال اندر ترکیب عالم همین است از آنچ هوا کرد گرفته است مر زمین را وآب را وآتش کرد گرفته است مر هوا را

وفلك نخستین کرد گرفته است مر آتش را ، ودیگر فلکها مر یکدیگر را جسمها گشتند . ونفس کلی کرد گرفته است مر عالم را با آنچ اندروست بکرد گرفتن قدرت نه جسمی وبیرون ازین جسم کلی چیز نیست .

صف شست وهم

سخن اندر شرح کن که امر خدای است

معنیء آنك خدای تعالی امر خویش را بدو حرف باز بست ومر انرا کن خواند . بدوقسمت شود . یکی ازو آنست که ممکن نیست پدید آمدن چیزی از موجودات روحانی وجسمانی مگر از میان جفتی یا لطیف یا کثیف . وبودش همه جفت را علت امر باری است سبحانه . پس عبارت کردند امر باری را بدو حرف تا بدانند کز ان علت پدید آمد جفتها همه ومران علت را نشاید عبارت کردن مگر از جهت این دو حرف که جفتی اندرین دو حرف پیداست وهیچ چیز نیست از موجودات که نه جفتی اندرو پیداست . از بهر آنك امر علت همه چیزهاست . وچون حال چنین بود این دوحرف کز امر بدو عبارت کردند گواهی داد بجفتیء خویش که همه آفریدگان جفت اند . همچنانك کاف بانون جمعست وپای دار همه جفتها بامر خدایست . ودیگر معنی آنست اندر کن که کاف بحساب جمل بیست بود ونون پنجاه باشد . وجملهٔ هر دو هفتاد باشد وهفتاد هفت بار ده باشد . ومعنیش آنست که امر مبدع حق که انرا ارادت خوانند اعنی خواست خدای آن بود که پیدا شود هفت حرف علوی که بدان پدید آمد صورتهاء روحانی وخواست که پیدا شود هفت ستارهٔ جرمانی که بدیشان پدید آید صورتهای جسمانی وخواست که پیدا شود اندر عالم قوایم پیغامبران هفتگانه از بهر سیاست ناموسی مر هر دو صورت جسمانی وروحانی

را اندر بدن مردم . ومیان کاف ونون از حروف معجم دو حرف است . وآن لام است ومیم . وچون مرین دو حرفست را بهم آری لم باشد وان چرا باشد وچرا باشد وچرا باز جستن باشد یعنی که آنچ ازو باز توان جستن میان کاف ونونست که او امر ایزد است ونیز روا بود که گوئیم کاف ونون که اول پدید آید مثل است بر دو اصل لطیف . ولام ومیم کز میان ایشان پدید آید مثل است بر دو اصل کثیف . ونیز پیش از کاف از حروف معجم یا بود واز پس نون سین بود واین دو نیز هفتاد باشد . دلیلست بر هفت امام که سیاست وقوام دعوت حق بدیشانست . وبچهار اصل که یاد کردیم واشارت قول ایزد بدیشان است که همی گوید قوله : « یس[1] . والقرآن الحکیم » . سوگند است از خدای تعالی بدین دو حرف که دلیل است بر هفت امام وبقرآن پر حکمت که دلیلست بر خداوندان تأویل قرآن . واز جهت نهاد حروف آ ب ت ث پیش از کاف قاف است وپس از نون واو است وقاف صد باشد وواو شش واین هر دو بر یك عقد باشد واین حال دلیلست بر آنك از پس امامان هفتگانه خلیفتان قائم که نفخ صور روحانی بدیشان باشد نیز هفت باشد . پس ازین دو حرف کن کاف متحرك است ونون ساکن دلیلست بر آنك نهایت ابداع مبدع حق از جهت دو اصل روحانی بهیولی وصورت رسد که یکی ازو متحرکست ودیگر ساکن وز جهت شخصهاء طبیعی اندر عالم جسمانی باساسین رسد که یکی خداوند تألیف چون متحرك که گفتاراوگوناگونست وآن ناطق است ودیگر خداوند تأویل است چون ساکن که معنیء او یکیست وآن اساس است . وحروف کاف سه است کاف والف وفا . وحروف نون سه است نون وواو ونون جمله شش باشد یعنی که کارهای روحانیان وجسمانیان بر شش حد رونده است چون دو اصل روحانی ودو اصل جسمانی ودو فرع ایشان امام وحجت .

---

[1] Chap. 36, versets 1 et 2.

صف هفتادم

سخن اندر علت بقای عالم

اگرکسی پرسد که پایداریء عالم بچیست ؟ جواب او آنست که گویی پایداری چیزها بعلت باشد وعلت چیز آن باشد که چون چون اورا برگیری معلول او بر خیزد چنانك آفتاب علت روزست اگر آفتاب را برگیری روز بر خیزد . پس گوئیم که پایداریء عالم بحرکت وسکونست اعنی که جنبش وآرام از بهر آنك از عالم آسمانها جنبانیست وزمین آرامیده است وزایش عالم همه ازین دو چیز پدید آمدست که صفت یکی متحرکست وصفت دیگر ساکن وگر حرکت وسکون را بوهم بر گیری عالم ببر خاستن ایشان بر خیزد . از بهر آنك متحرك وساکن پذیرا باشند مر حرکت وسکون را . وپذیرای این دو صفت آسمانست وزمین وآنچ اندرین دومیانست . وچون صفت نباشد که آن حرکت وسکون است صفت پذیر نباشد که آن متحرك وساکن است . وچون به بر خاستن حرکت وسکون همی عالم بر خیزد درست شد که پایداریء عالم بحرکت وسکونست .° ونیز مردم را عالم صغیر خوانند یعنی جهان کهین ، ومردم باندامهای خویش همی اندرین دو حال بسته شدست چنانك از اندامهای مردم بهری جنبان است چون دستها وپایها وچشمها ورگها وبهری آرمیده است چون میانهٔ سر وگوش وبینی وجزان . وپانیدگیء مردم از راه طبیعت اندرین عالم بدین اندامهاست که بز حرکت وسکون است وچون پایداریء مردم که عالم صغیر است بحرکت وسکونست پایداریء عالم کبیرهم بدین باشد وحال اندر دیگر زایشهای عالم چون نبات وحیوان وجزان همین است که یاد کرده شد .

صف هفتاد ویکم

سخن اندر آنك عقل را جنبش نیست

هر جنبندهٔ را جنبش است واندر آغاز عقلها ثابت است که جنبش پیش از جنبنده باشد . وگر عقل متحرك بودی حرکت پیش ازو بودی وگر پیش از عقل چیزی بودی ورا نام سابق واجب نیامدی . پس درست شد که عقل متحرك نیست بل که ساکن است ونیز هر متحرکی را حرکت از بهر چیزی دیگر باشد که آن چیز ساکن باشد وبران متحرك پیشی دارد ، یا آن متحرك بافزونی رسیدن بآرام آن ساکن بجنبد وبر عقل چیزی پیشی ندارد نه وهمی ونه حسی که اندر جوهر عقل حرکت آمدی بآرزوی سکون آن چیز که پیش ازو بود . پس درست شد که عقل متحرك نیست وساکن است . وبسکون عقل اندر تأیید هر متحرکی طبیعی وروحانی . ودیگر حرکت مر چیزها را بدوسبب باشد . یا از بهر جستن چیزی را باشد که آن مرورا نیست ، یا از بهر جستن جایگاه خویش باشد که او ازان جایگاه بیفتاده باشد . وعقل حاجتمند نیست که حرکت کند از بهر چیزی را از چیزها که اورا نیست که همه چیزی خود اوست وآنست که خدای تعالی میگوید قوله : «وهو علی کل شیء قدیر [1]» همی گوید که او بر همه چیزی پادشاست . ونیز مر عقل را زوال نیست از منزلت خویش تا از بهر باز یافتن خویش بجنبد از بهر آنك همه مکانها ومنزلتها مر عقل راست . ومثل او بهمه جایهاراست باشد توهم کردن که او مکانی را همی طلب کند محالست . ونیز حرکت متحرك بدوسبب باشد . یا طلب تمامی را باشد که اورا نباشد یا از بهر نگاه داشتن تمامیء خویش را باشد که ترسد

---

[1] Chap. 67, verset 1.

کزو بشود . واین هر دو حال از عقل دورست . ازیراکه عقل بغایت تمام است . وافزونیء او از تمامیء او تمامی نیست . وایزد تعالی اورا ایمن کردست از انک شرف ازو بستاند . پس عقل متحرك نیست وساکن است .

معارضه

اگر کسی گوید که عقل را حرکت از بهر آنست تا مبدع خویش را سبحانه اندر یابد وحاجتمندست سوی اندر رسیدن مبدع حق ومحیط شدن بر جلال او وچون پیداشد که او حاجتمندست پیداشد که او متحرك است .

جواب

اورا گوئیم اگر عقل کلی توهم کردی باندر یافتن مر مبدع حق را وآن ناممکن است خود نه عقل بودی از بهر آنك عقل واجب کرداند بر عاقل کوتاه کردن طمع از رسیدن اندر مبدع حق ، از بهر آنك امر باری سبحانه اثر است از باری سبحانه واثر را اندر رسیدن نیست بموثر خویش . واین قضیت اندرعقل ثابت است وعقل مخالف نشود مر چیزی را که اندر جوهر او ثابتست . پس عقل توهم نکند محیط شدن بر آنك عقل را باثر خویش آفریدست .

صف هفتاد ودوم

سخن اندر اثبات جان نفس ناطقه

زندگانیء نفس ناطقه اندر شناخت توحید ست بی تشبیه وتعطیل وصورت او بر گونهٔ صورت عالم علویست ، ونفس ناطقه چون بصورت همچون عالم علوی شود وهم گوهر آن عالم گردد وآن شناختن حروف علوی وحدود جسمانی باشد ومتابع شدن مر ایشانرا وولایت داشتن مر هر یکی را بر اندازهٔ حقومندیء او نه بیشتر ونه کمتر . ودلیل بر درستیء این دعوی از عیار عالم آنست که افلاك گردانست بر نطفهاء خلق که هر یکی از ان مردمی است اندر حد قوت تا بدان گشتن قوتهای خویش را بدان نطفها رسانند وصورت ازو پدید آرد وبجنباندش تا بیرون آردش بر صورت خویش . همچنین تأیید از حدود علوی وتعلیم از حدود سفلی بگذرد بر نفسهای ناطقه که آن فریشنگانند اندر حد قوت ، تا بدان تأیید وتعلیم مران نفسهارا بجنبانند جنباندنی علمی ، تا بیرون آرند حس بر صورت خویش وچون نفس ناطقه بصورت روحانیان گشت بنعیم آخرتی رسید . همچنانك نطفه بصورت این عالم گشت به نعیم دنیاوی رسید . وعادت افلاك اندر نطفهای جسمانی آنست که اورا بصورت خویش بیرون آرد وجنبنده گرداند وباز چندان بگرد او بگردد ، تا پس از آن جبیش بمرگی بیار آمد . پس همچنین است عادت حدود خدای اندر نفسهای ناطقه که آن نطفهای روحانیست که بگرد او بگردد تازنده کندش بمعرفت توحید ومرده کرداندش از شهوات .

صف هفتاد وسوم

سخن اندر اثبات عقل مجرد

بیابد شناختن که هر چیزی که او بذات خویش تمام باشد شریفتر از آن چیز باشد که ایستادن او بچیزی دیگر باشد . پس اگر کسی گمان برد که اثبات عقل بدین شخصهاست اعنی کالبدهای مردم که فعل عقل ازو همی پیداشود ، پس آنکس گمان برده باشد که شخص مردم فاضلتر از عقل است . وچون شناختن تنگ از بد بعقل است نه بجسد درست شد که عقل بی جسد ایستاده است بذات خویش . واگر نه چنین بودی وعقل با جسد انباز بودی اندر محیط شدن بر چیزها بایستی که جسد بر ذات خویش محیط شدی چنانك عقل برو محیط شدست . وگر عقل را آمیزش بودی با جسد بایستی که جسد را با عقل همجنسی بودی . وچون جسد فاسدست وعقل باقیست وجسد محاط است وعقل محیط است روا نباشد که با این مخالفت که میان ایشانست با یکدیگر بیامیزند . وچون پیداشد که عقل را با جسد آمیزش واجب نیست پیداشد که عقل مجرد ثابت است . وچگونه آمیزد عقل با جسد واندر هر چیزی از جزوهای جسد عقل را پادشاهی است که مرورا صورت کند وشکل اورا از بر خویش دارد واندرو مثال واشارت توهم کند ومر شخص را عقل از ان حال که باشد بحالی دیگر تصویر نتواند کردن . ونیز آن چیز که با چیزی دیگر بیامیزد اومیان قوت وفعل باشد . وفعل او بران گونه باشد که تواند که دیگر بار بیامیزد واز عقل چیزها بفعل باشد نه بقوت چه اوگوهر نخست است که ازو پدید آمد اوایل عقلی وگر درعقل قوتی بودی جز از فعل بفعل باز نیافتندی آن چیزها را که اندر قوتست وباطل شدی برهانها وقیاسها از بهر آنك آنچ اندرحد

قوت باشد گردنده باشد از حال بحال وآنچه از حال بحال گردنده باشد مرورا بچیزی یابند کز حال بحال نگردد وآنچ گردندرا بدو یابند عقل است که او از حال بحال گردنده نیست . وچیزی که از حال بحال نگردد او بفعل باشد نه بقوت . پس درست شد که عقل با جسد آمیزش ندارد . از بهر آنك او بفعل است نه بقوت وچگونه آمیزش کند عقل بجسد مرکب از چهار طبع وگر عقل با جسد بیامیختی ممکن بودی که با یکی ازین طبایع نیز بیامیختی ، وواجب آمدی که اثر عقل اندر طبایع پیدا شدی ، والبته اثر عقل اندر طبایع پیدا ویافته نیست . پس دانستیم که عقل را آمیزش نیست با چیزی که آن مرکب است وجسد از مرکبات است پس عقل را آمیزش نیست با جسد ودوراست از آمیختن بامرکبات ومجرد است بذات خویش .

صف هفتاد وچهارم

سخن اندر آنك عالم را دانش نیست

گروهی از طبایعیان چنان گفتند که ستارگان وافلاك دانایان وگویندگانند . وحجت آوردند بران آنچ گفتند که جانوران وسخن گویانرا عالم همی بیرون آرد . وروا نباشد که بیرون آوردهٔ عالم را فضیلتی باشد که مر عالم را که بیرون آوردهٔ اوست آن نباشد . وما پیدا کنیم مر خردمندان را که عالم را وآنچ اندروست از ستارگان وافلاك وطبایع حیات نیست ونه دانش . وگوئیم که دانایان مردم را عالم کهین گفتند ومردم رنج وراحت را شناسنده است از زیر پای خویش تا بتارك سر . وچون عالم مردم مهین است ازین قیاس آسمان سر عالم باشد وزمین پای او . وگردست مردم از اسمان دور است پایش بزمین نزدیکست . وبر زمین قرار دارد ومرورا همی گرداند

چنانك خواهد از حالی بحالی . وهمی بیند که مر زمین را که او انباز آسمانست اندر بیرون آوردن زایشهای حس وزندگی نیست . ومر زمین را چنانك حس نیست نطق نیست ونداند که بد وچه همی کند ونه از گردانیدن وشکستن دردی وآسانی همی یابد وچون زمین را که ما بدو پیوسته بودیم بی خبر یافتیم از آنچ همی کند وزانچ بدو همی کنند حکم کردیم بر آب که انباز اوست وبر هوا که انباز آبست وبر آتش که انباز باداست بنادانی وهر چهار را نادان یافتیم واین چهارگانه کار پذیران بودند وانبازان بودند با فلك وستارگان اندر پدید آوردن نبات وحیوان . وچون این انبازان بی جان ونادان بودند دانستیم که آسمان وستارگان که دست ما بدیشان نمی رسد همچنین بی جان ونادان که این دیگران انبازان ایشان اند .

صف هفتاد وپنجم

سخن اندر خطاب نفس با عقل

حکمارا اندرین معنی سخن است بدانچ باز جستند تا بدانند که نخست عقل فایدهای خویش فروریخت بر نفس ، یا نخست نفس طلب کرد فایده را از عقل . وگفتند اگر گوئیم که نخست عقل فایدهٔ خویش فرو ریخت بر نفس ، طلب کردن نفس مران را مر عقل را مسرف خوانده باشیم وخدای تعالی همی گوید که مسرفانرا دوست ندارم ، بدین آیت «ولا تسرفوا انه لا یحب المسرفین[1]» . گفت مدهید جز بحد که خدای دوست ندارد مر دهندگان بی حدرا . وگر گوئیم نخست نفس طلب کرد از عقل مر فایدهٔ خویش را وتانخواست از عقل چیز نیافت مر عقل را به بخیلی منسوب کرده باشیم وخدای تعالی همی گوید هرکه بخیلی کند باخویشتن کند .

[1] Chap. 7, verset 31.

یعنی که چون کار نکند مزد نیابد . وچون چیز ندهد چیز ندهندش قوله : «ومن یبخل فإنما یبخل عن نفسه[1]» . وما گوئیم که آن خطاب که عقل را با نفس است زمان لازم نباید . از بهر آنك علت زمان حرکت است از فعل نفس پدید آمدست ونفس وعقل بر تر از زمانند . وچون ثابت شد که این دو اصل عظیم از زمان برتر ند پیشی وپسی از میان ایشان برخاست . وچون این قاعده دانسته شد گوئیم که عقل را با نفس دوخطابست . یکی ازو علوی ودیگر سفلی . وخطاب علوی وسفلی از عقل مر نفس را تأیید اوست از بهر پدید آوردن صورتهای طبیعی را بحکمت وآن خطاب پدید آید در عالم جسمانی بر صورتهاء طبیعی . وبداند خردمند که اگرنه تاثیر عقل بودی اندر نفس هیچ صورت براستی ترکیب نپذیرفتی . ودلیل بر درستیء این قول آنست که هر نفسی بکار کردن جا کول است . ولکن از کار دانستن عاجز است . ونفس را کار کردن غزیزیست . ومعنی غریزی آن باشد که آنرا نباید کسب کردن . بل که آن خود اندر آفرینش باشد چنین که حرکت ونیروی را نباید همی کسب کردن هیچ کس را که آن خود حاصلست اندر هر نفسی . وچون آثار حکمت اندر صورت نبات وحیوان بدیدیم بدانستیم که آن حکمت از خطاب عقلست با نفس ونخست از خطاب عقل که با نفس کرد هیولی وصورت موجود شد . وآن خطاب مر طبیعت را که آن فعل نفس است این کاندر عالم خویش هر چیزی را بسزای او صورت وقوت همی دهد نصیب آمد تا بدان نصیب طبیعت از عالم خویش اندر آویخت ، همچنانك نفس از عقل اندر آویخته است وگر عقل اورا با نفس کلی خطاب جسمانی نبودی ممکن نبودی که نفسهای جزوی اندرین عالم از عقل عقلانی نصیب گرفتی وراه یافتی سوی فائدهای عقلانی چون اندر عالم فایدهٔ نفس جزوی از عاقلان وحکیمان بدیدیم دانستیم که این ترتیب اندر عالم نفس کلی نهاد از ان خطاب که عقل کلی با او کرد اندر معنی عالم جسمانی ومر عقل

[1] Chap. 47, verset 25.

را با نفس خطابی دیگرست هم جسمانی وبدان خطاب عقل مر نفس را آگاه کند از حقیریء چیزهائی طبیعی وباز نمایدش از حقیریء او بدانچ اندروست از اختلاف وضدی تا بداند که آن فایدها که او همی یابد از جهت عالم روحانی شریفتر است از آنچ وی اندر ان آویخته است از چیزهای جسمانی طبیعیء مختلف تا بدان آگاه کردن از عقل مر نفس را نصیبی از نفس اندرین عالم آید ورغبت کند نفسهای جزوی اندر عالم علوی وخوار وحقیر تر شود بچشم ایشان این عالم وآنچ اندروست ونفس کلی وجزویات او بدین خطاب از بند طبیعت رسته شوند وراحت ونعمت جاویدی یابند . اما آن خطاب که عقل با نفس کرد از جهت روحانی آغاز آن شوق دایم است که عقل بر نفس افاضت کرد اعنی برو ریخت تا همیشه آرزومند باشد بعلت خویش وآهنگ همی کند همیشه سوی عقل بدان شوق ومر خویشتن را شادمانه بیند وفراموش کند اندر آویختن خویش را بطبیعت یا پندارد که او تهی شد از پوشش طبیعت وهمی الفنجد بدان شوق مر افاضتهای عقلی را بر اندازهٔ محیط شدن خویش وچون آن افاضتها بپذیرد وبعالم طبیعی نکرد اثر آن پذیرفتن اندر نفسهای جزوی کار کند تا بدان آرزومند شوند نفسهای نیکان ومتابعان امامان سوی عالم علوی ، ودست باز دارند اندر آویختن بدین عالم ومر عقل را بانفس خطابی دیگر هست هم روحانی وآن فرو ریختن عقل است مرعجز را بر نفس تا بدین هر دوفائده مر نفس را میان شوق وعجز اندر آورده است تا همی الفنجده فائدها از عقل بدان افاضت شوق که عقل برو کرده است ، وباز ایستد از کسب از جهت آن افاضت عجز ، از بهر آنك فزون از ان نتواند پذیرفتن که مقدار اوست . وگر افاضت از عقل بر نفس شوق بودی بی افاضت عجزی ذات نفس باطل شدی اندر طلب کردن آنچ اورا طاقت آن نبود . پس چون نفس محیط شود بهر چه خواهد بداند که آن علت او بروی عجز باریده است وخرسند شود وبیاساید از طلب وبدان عاجزیء او اندر عالم جسمانی پیدا آید کم شدن دانایان ورغبت ناکردن نفسهای

جزوی اندر علم وهمچنین اگر افاضت از عقل بر نفس از عجز بودی بی افاضت شوق نفس ناقص بماندی وفایده نگرفتی چون ندانستی که شوق از علت او براو باریده است . پس گوئیم که عقل بر نفس شوق وعجز را فرو ریخت از بهر آنك بر ذات خویش اندر توحید نفی واثبات را لازم کرده بود . ونفی چون عجزاست . واثبات چون شوق از بهر آنك عقل چون خواست که اثبات کند مبدع حق را باز داشت مرورا نفی از صورت کردن مر مبدع حق را بچگونگی واشارت کردن بدو وچون خواست که نفی کند مر مبدع حق را بتعطیل باز داشت مرورا اثبات از تعطیل وانکار . وهمچنین بر نفس حرکت وسکون پدید آمد حرکت چون شوق وسکون چون عجز . وپدید آمد از حرکت وسکون هیولی ، وصورت هیولی چون شوق وصورت چون عجز از بهر آنك هیولی همیشه آرزومندست بپذیرفتن فایدهٔ نفس از راه صورت پس یکدیگر وصورت عاجز است از پذیرفتن صورتی دیگر باخویشتن چنانك هیولی با صورت جسمی صورتی دیگر همی نتواند پذیرفتن . اینست خطاب عقل با نفس .

صف هفتاد وششم

سخن اندر چگونگیء پیوستن فایدهٔ عقل بنفس

گوئیم همچنانك صورت بر دو نوعست یکی جسمانی کثیف ویکی روحانی لطیف . فایدهای طبیعی از افلاك وکواکب بزایشها عالم پیوسته است که قرارگاه آن مرکز زمین است . وآن فائدها بحرکت دایم پیوسته است . تا صورتهای طبیعیء شخصی بدان پدید آمدست . وفایدهای عقل بنفس بسکون دائمیت که نفس از عقل همی پذیرد تا پدید آید بدان صورتهاء روحانی دایم . وآن فائده کز عقل بسکون دائم پذیرفت بیشتر از آن فائدها بود که مرانرا آمیخته پذیرفت بچیزهاء طبیعی که

آنرا زوال وپراکندنست . وآن فائدها که آمیخته بود بچیزهاء طبیعی نفس را بر بقاء آن ایمنی نبود از بهر آنك مران را حرکت بود وچیز متحرك پایدار نباشد وزین سبب افتاد اختلاف بسیار اندر راههاء خردمندان که علما بیرون آوردند بنفسی که آن بطبیعت پیوسته بود وبا او آمیخته ومر نفس را قوت اندر بیرون آوردن علم بر مقدار سکون او باشد با عقل وبر مقدار جدا شدن او از چیزهای طبیعی وهر نفسی که دانش پاکیزه تر پذیرد واز آلایش طبیعت مر عقل اورا ثبات بیش باشد وزوال کمتر پذیرد . وهر نفسی که سکون از عقل کمتر پذیرد وبچیزهای طبیعی متحرك پیوسته باشد ، فائدهٔ او باثبات کمتر باشد وزوال زود تر پذیرد . وهر نفسی که بسکون عقلی تمام پذیرد فائدهای عقلی را بپذیرد پذیرفتنی بی زوال . وایشان مؤیدان باشند از بندگان ایزد ایزد سبحانه . وحکما گفته اند که میل کردن بچیزهای طبیعی دور شدنست مرورا از فایدهای عقلی . ومیل کردن نفس بطبیعت سبب بدبختی است مرورا وباز آوردن عقوبت جاویدی . ومیل کردن نفس بعقل دور شدنست مرورا از نقصان طبیعت ونزدیك بودن بعلت خویش که آن عالم ابداع است ومیل کردن نفس بعقل سبب تمامیء نفس باشد وحاصل شدن راحت ابدی وسرور عقلی وثواب الهی مر اورا . ایزد تعالی مارا رغبت دهاد اندر طلب کردن مر عالم عقلی را وپرهیز دهاد مارا از طبیعت هلاك کننده وآلایشهای پلید او .

صف هفتاد وهفتم

سخن اندر راحت ورنج نفس مجرد

رنج وراحت نفس را امروز که بطبیعت پیوسته است بسبب موافقت او رسد که بیفتد مرورا با چیزی یا بسبب مخالفتی که مرورا باشد با چیزی چنانك نفس

را با عقل موافقت است وبا جهل مخالفت دارد . لا جرم از دانستن شادمانه شود وبراحت برسد واز نادانستن غمگین شود ورنجه گردد . وبجملگی راحتها مر نفس مردم را اندرین عالم از دانش است وهمه رنجها مرورا از نادانی است . از بهر آنك چون بیمار شود رنجه شود اگر بداند که رهایش او از ان بیماری اندر چیست . وآن چیز چگونه بدست آید همان ساعت براحت رسد . وآن رنجش براحت بدل شود . وگر نداند که چه باید کردن اندر ان رنج بماند وهر حالی که آن نه بر راستی باشد نفس اندرین عالم از ان رنجه شود چون از سرمای کز حد بیرون باشد وچون از گرمای سخت وچون از آوازهای بی نظام کز حد اعتدال بیرون باشد ، چون آواز رعد وجزان وچون دیدن صورتهاء زشت که مر نفس را آن نا پسندست اندر حال ظاهر . از بهر آنك اورا از بهر نیکو تر صورتی آفریده اند وآن صورت بعالم روحانیست . وراحتهای نفس اندرین عالم از دیدن صورتهاء نیکوست واز شنودن آوازهای راست وبنظم وخوردن چیزهای معتدل وبودن اندر هواهای که نه سرد است ونه گرم . پس مر نفس را خوشی اندر عالم روحانی بدان بهره باشد کندرین عالم بدورسیده باشد از کلمهٔ باری سبحانه ، تا چون بدان وقت کز طبیعت جدا شود وبدان اصل خویش باز رسد موافق باشد مر ان اصل را وبراحت رسد بسبب موافقت خویش با آنچ بدو باز کرد دوگر اندرین عالم بعلم وعمل مر جای خویش را عمارت نکرده باشد اندر ان چیزها که اورا فرموده باشند اندرین عالم وآن فرمان را خوار داشته باشد اصل او مرورا مخالف باشد بدانچ اصل او که نفس کلست مطیع است مر مبدع حق را وچون این نفس جزوی عاصی باشد مخالف باشد مر اصل خویش را وعاصیء جزوی از مطیع کلی رنجه شود بحکم مخالفت که او دارد رنجه شدنی که هیچ گوینده صفت آن رنج نتواند گفتن . وزان اندر عذاب جاویدی رسد . وگر با اصل خویش موافق باشد بطاعت مبدع حق اندر ثواب ابدی رسد والسلام .

صف هفتاد وهشتم

سخن اندر فرق میان معرفت وعلم

معرفت شناخت باشد . وعلم دانش باشد . ومعرفت اندر مردم وحیوان سرشته باشد . وکسب کردنی نیست . وعلم سرشتنی نیست بل کسب کردنی است . جان مردم که لطیف است شناختنی است نه دانستنی . از بهر آنك اندر هر نفسی سرشته است دانستن که اندرین کالبد چیزیست که اوراجان خوانند . وکالبد بدان چیز زنده است . ولکن چگونگی وچه چیزی بجای، وچرائی اورا نداند . پس اورا معرفت خوانند . وتن دانستنی است . وبباید آموختن دانستن اورا تا بدانی که علت تن غذاست وکثیف است . اعنی از جزوهای بسیار ترکیب یافته است واندر چهار طبع است . یکی صفرا که گرم وخشگ است برابر آتش از عالم . ودیگر خون که گرم وتراست برابر هوا از عالم . وسدیگر بلغم است که سرد وتراست برابر آب از عالم . وچهارم سوداست که سرد وخشگ است برابر خاك از عالم . وبدان که کالبد مردم فرزند این عالم است که اندرو چهار طبع است . چنانك اندرین عالم چهار امهاتست . وحکایت کنند از ارسطاطایس حکیم که شاگردی ازو پرسیذ از فرق میان معرفت وعلم . وی جواب داد که بفلان شهر بودی؟ گفت بودم . گفت چه دیدی اندرین راه ؟ گفت دیها دیدم وآبها روان وپارهٔ بیابان ورودی بود برراه تا بدان شهر رسیدم . وآن شهر را آبادان دیدم . صفت او چنین وچنین . حکیم مرورا گفت این همه که گفتی علم است واز دانسته گفتی آن وقت گفت از آن شهر وآن سو نیز زمین وشهرهاست ؟ شاگرد گفت هست . گفت چگونه است صفت آن بگوی . شاگرد گفت ندانم که‌چگونه است . ولکن دانم که هست . حکیم گفت این که گفتی از معرفت گفتی واین را معرفت گویند که هستش بدانی وچگونگی اش ندانی .

پس گوئیم که عالم علوی روحانی شناختنی است ودانستنی نیست . وعالم جسمانی دانستنی است وآفریدگار عالم از حصار شناختن ودانستن بیرونست تعال الله عن ذلك علواً کبیراً .

صف هفتاد ونهم

سخن اندر آنك هست نیست نشود

بباید شناختن که هستها نه از هست بجود باری سبحانه بود وآن جودی تمام بود که آفریدگار بدان رادی کرد بر هستها تاهر چیزی نصیب خویش از آفرینش بیافت چنانك خدای تعالی همی گوید از جواب موسی علیه السلام که مر فرعون را لعنه الله داد قوله تعالی : «قال ربنا الذی أعطی کل شیء خلقه ثم هدی[1]» . گفت ای فرعون خدای ما آنست که مر هر چیزی را آفرینش او بداد ، پس راه راست بنمود . وچون این قاعده دانسته باشی بدانی که از نیست شدن هستها بخل باری سبحانه ظاهر شود . همچنانك بجود او تعالی جده هست شدن هستها بود از نیست . ونقصان اندر جود مبدع حق روا نیست وخردمند داند که چون بهست شدن نیست باری سبحانه نام رادی لازم آمد . واین صفتی ستوده بود به نیست شدن هستها مرورا سبحانه نام بخیلی لازم آید که آن صفتی نکوهیده است . وخدایرا تعالی نامهاء نیکوست ونامهای زشت نیست چنانك گفت قوله تعالی : «قل أدعوا الله وأدعوا الرحمن أیا ما تدعوا فله الأسماء الحسنی[2]» . گفت بگوای محمد که بخوانید الله را یا بخوانید رحمان را هر کدام خوانید مروراست نامهای نیکو . پس این آیت همی دلیل کند که خدای را نام زشت نیست . وبخل از نامهای زشت است وزنیست کردن هست نام زشت بحاصل آید . پس درست شد که نیست شدن هست روانیست

---

[1] Chap. 20, verset 50. — [2] Chap. 17, verset 110.

چنانك هست شدن هست رواست . وگر ما گوئیم که هستها نیست شود ونیست خود علت پیدا شدن هستها بود . پس گفته باشیم علت شود مر پیدا شدن نیست را آن وقت چنان باشد که گوئیم معلول علت باشد مر پیدا شدن علت خویش را واین نه ممکن است بلکه نارواست . پس هست نیست نشود . چنانك نیست هست شد . ونیز اندر هست شدن هستها از نیست . پیدا شدن عقل ونفس است ، ووجود طبایع ومطبوعات است ، وزایش عالم از معادن ونبات وحیوان ومردم وثواب وعقاب وبهشت ودوزخ وشناسندگان توحید مبدع حق که بزرگتر است از همه فضیلتها وانواع حکمت وعجایب تدبیر را کانْدران است که نهایت نیست واندر نیست شدن هستیها باطل شدن نفس وعقل است ونایافته شدن طبایع ومطبوعات وزایش آن ونیستیء شناسندگان توحید وثواب وعقاب . وایزد تعالی دور است از باطل کردن حکمتهاء خویش وروا نباشد از جود وجلال او . پس هست نیست نشود چنانك نیست هست شد . ونیز مر نیست را کرانه نیست وبی نهایت است آنچ پیش از هست شدن هستها بود . وچون گوئیم هستها نیست شود ومر هستها را نهایت است از بهر آنك یك کنارهٔ هست از ان جای است کز نیستی بهست آمدست . ودیگر کناره اش این باشد کز هستی به نیستی شود . پس ازین قیاس گفته باشیم که چیزها را نهایت علت شود مر پیدا شدن چیز بی نهایت را وبی کرانه اعنی که متناهی علت باشد چیز نا متناهی را ونا متناهی علت است مر متناهی را . پس این محال باشد ودرست شد که روا نباشد نیست شدن هستها واین برهانی روشن است مر خردمند را والله أعلم وأحکم .

صف هشتادم

سخن اندر آنك چرا همه نفسهاء حیوان اندر نعمت عالم علوی رغبت نکنند وبدان نرسند

نفسهای جزوی اندرین عالم آرزومندند بدان نعمتها که آراسته شده است ایشانرا اندر آن عالم . وآرزو کردن نفس مردم مران نعمتها را بدانست که این نفسهای مردمی نزدیك شده است بنفس کلی که نعمتهاء آخرتی همه ازوست ومر نفس جزوی را درجتی نمانده است که آنرا بجوید تا از راه آن درجت بدان نعمت رسد . چنانك مر نبات را ماندست درجت حسی ومر ستور را ماندست درجت سخن گفتن . ودلیل بر درستیء این قول آنست که کودك خرد چون حس بیابد حریص شود بر کشیدن غذا بخویشتن . وهر چه بیابد بدهن اندر نهد از بهر آنك (از بهر آنك) از راه حس مرورا باغذا نزدیکی افتادست واندر میان حس که حیوانست ونبات که غذا است درجتی نماندست که کودك را اندران حاجت است تا از راه آن درجت حس را بخویشتن کشد . همچنین چون میان نفس جزویء مردم ومیان نفس کلی که خداوند نعمتهای با قیست درجتی نماندست مگر درجت آموختن وطاعت داشتن جز نفس مردم آرزومند نیست بدان نعمت . ودگر حیوان ونبات را همی درجات بباید گذاشتن تا بدین درجت رسند . وچون نبات وحیوان از نعیم آن جهان دورست نعیم این جهانی را ایزد تعالی اندر طبایع بحد قوت نهادست تا بروزگار بفعل همی آید وبهر نوعی از حیوان از آنچ ایشانرا شایسته است همی رسد تا بوقت رسیدن (تا بوقت رسیدن) قوتهای عالم سفلی همه بجملگی از راه نفس مردم بعالم علوی ویافتن ایشان مران نعمتها را که آنجاست ، ذلك تقدیر العزیز الحکیم .

صف هشتاد ویکم

سخن اندر چگونگی رفتن اثر نفس کلی اندر پذیرندگان

ازو بر دوگونه است . یکی ازو عام است ودیگر خاص انچه عام است ازو آنست که گسترده است وزو باریده بر جملگیء عالم بر چیزهای که اندروست از نفس نامیه وحسیه وناطقه وبویها ورنگها اندر شکوفها ومزها دادن اندر میوها وجزان واین همه یك قوت است کز نفس کلی وزعالم جسمانی برو بارنده است هموار . ولکن بسبب تفاوت صورتها وقوتها چیزها به بر تری وفرو تری که نتوانستند مران اثر را بر یك حال فرا پذیرفتن آنچ از نفس کلی برو بارید متفاوت نه آمد وچون هر چیزی از ان قوت بر اندازهٔ لطافت وشکل وصورت وجایگاه وروزگار خویش نصیبی پذیرفت هر یکی نامی دیگر یافت چون سخن وحس ورستن ورنگها وبویها ومزها . واما ان قوت کز نفس کلی پذیرفتن آن خاص است آنست که پیوسته شد بکسانی که آهنگ کردند بدان . ومرانرا بهرهٔ باختیار خویش طلب کردند وبپذیرفتند وآن پیمبران علیهم السلام بودند وگروهی را آن قوت خاص از نفس کلی اندر یافت بفضل ومنت او بریشان بر گردانید از درجات ایشان از درجات اهل عالم وآن پیمبران بودند علیهم السلام .

صف هشتاد ودوم

سخن اندر آنك بر رسیدن از چرائی عالم محالست

واز جستن آن چیز نخستین بهشتی باشد . وپس از ان از مادت گویند وآن چه چیزی باشد وپس ازان بر رسیدن از چگونگی باشد . وچون باز جستن درست

آمد آن وقت جستن از چرائی باشد که آنرا لمیت گویند . وچون چگونگیء چیزی درست نشده باشد از چرائی او بر رسیدن محال باشد . ومثال این چنانست که کسی واقف شده باشد . واز چگونگیء بودش نبات از طبایع بیاریء جنبشهای افلاك وکواکب آن وقت روا باشد که چرائی کون نبات بجوید . واتفاق است میان حکما که هیچ کس واقف نشد بر چگونگیء بودش عالم از آفریدگار وگفتند که پدید آمدن از آفریدگار بامر بود ونتوانستند چگونگیء پدید آمدن عالم را از امر بهیچ روی دانستن وبرین قول با یستادند بضرورت . پس چون رایهای حکیمان متفق شد بر آنك اندر رسیدن بچگونگیء بودش عالم محالست طلب کردن چرائی کون عالم محال تر از جهت پوشیده بودن چگونگیء آن . وگر کسی گوید چرائی عالم نشاید دانستن چگونگیء آن چنان گفته باشد که من ندانم که قرآن چگونه است ولکن دانم کز بهر چیست واین محال سخنی است . ومثل این حال چون نردبانی است بچهار پایه که نخست پایه ازو هلیت است اعنی هستی . ودیگر پایه ازو مائیت است اعنی چه چیزی . وسدیگر پایه ازو کیفیت است اعنی چگونگی . وچهارم پایه ازو لمیت است اعنی چرائی . وچون مردم تختی خواهد کردن از پایهٔ نخستین بایدش گرفتن وزهستیء چیز لمیت بجوئی . وز آن چه چیزی جوبی . وازچگونگی جوئی وازن کیفیت چرائی چوئی مائیت وزان چرائی جوبی . وصورت این نردبان حکمت بکردم . [هلیت | مائیت | کیفیت | لمیت] تا مسترشد را بدان هدایت افزاید . پس اگر کسی گوید که من از خدای عالم بر رسم بی آنك چگونگیء او بر رسیده باشم ودانسته چنان گفته باشد که من بچهارم پایهٔ نردبان برشوم بی آنك از سوم پایهٔ نردبان بگذرم . واین چیستنی نا یافتنی باشد . ونیز آن قوت واجوینده که برانگیزد مردم را تا بر رسد وچرائی آفرینش عالم ازین عالم پدید آمدست وچیزی که از چیزی پدید آید جزوی باشد ازو وچگونه توان واقف شدن بر چرائی چیزی به بهری از ان چیز . وچنان بایستی که این قوت واجوینده بیرون از عالم بودی ،

تا بدو بر عالم واقف شایستی شدن که جزو بیرون نشود از کل خویش وچون نفس جوینده جزو عالم است بدانچ ازو پدید آمدست محال است ازو که باز جوید از چرائی عالم . این قول حکما است ورئیسان دانایان پیشین واما حکماء دیانت گفتند که چرائی چیزها بباید شناختن چه از دین وچه از دنیا که تمامیء مردم اندرین است وچون اندر آفرینش آثار حکمت همی بینیم دانیم که آفرینش عالم حق است از آفریدگار . وحق وی حقیقت است . چنانك رسول مصطفی صل الله علیه واله فرمود «لکل حق حقیقه» گفت هر حقی را حقیقتی است . وحق چون آفتاب است وحقیقت چون روشنائی است وحق چون چشم است وحقیقت چون بینایی . وحق وحقیقت چنانست که بصر وبصیرت وخدای تعالی همی گوید قوله تعالی : «وما خلقنا السموات والأرض وما بینهما لاعبین ما خلقناهما إلا بالحق ولکن أکثرهم لا یعلمون[1]» . گفت نیافریدیم آسمانها وزمین را وآنچ اندرین دومیان است ببازی . ونیافریدیمشان[2] مگر بحق ولکن بیشتر از یشان ندانند . همی دلیل کند که آن کسان که بدانند که آسمان وزمین را ایزد تعالی از بهر چه آفرید آن رسول باشد . وآنکس که بجای او ایستاده باشد اندر هر زمانی یك تن از عالم . پس درست شد که دانستن چرائی عالم واجب است وممکن است از روی دین وقول خدای تعالی وخبر رسول مصطفی علیه السلام وزان روی که سخن منطقیان است . درست کردیم که بر رسیدن از چرائی عالم محال است تا راه جوی را اندر عالم دین میدان فراخ باشد (شود) . والله أعلم وأحکم .

---

[1] Chap. 44, versets 38 et 39. Dans le texte du Khân السماء au lieu de السموات ms. p. 210.

[2] Le texte dit نیافریدمشان

صف هشتاد وسوم

سخن اندر آنك صورت عالم پیش از پدید آمدن اندر نفس کلی بود

آن کسان که گفتند صورت عالم پیش از ان که آشکارا شد نزدیك مبدع بود ایشان خالق از مخلوق نشناختند . ومبدع را از مبدع بازندانستید . وما گوئیم بجود خداوند زمانه که این صورتها کز طبیعت برین جسدها پدید آمدست همه اندر لوح محفوظ که آن نفس کل است نقش است . وهیچ چیز اندر عالم صورتی نپذیرفت است از جزویات وکلیات که اصل آن اندر نفس موجود ومعلوم نبود ست .

ودلیل بر درستیء این دعوی آنست که مردم صناعتی تواند کردن که داند وچیزی که ندانسته است نتوان کردن . وصورتی که ندیدست حکایت آن نتواند کردن . وهر صنعتی که صانعی از نفسهای جزوی بکند از نخست مران صنعت را برجای خویش نقش کرده باشد پیش از آنك بیرون آردش بر هیولی . پس چون اندر جزویات چنین یافتیم که مر صنعت را نفس ناطق نخست اندر ذات خویش نقش کند بمعاونت اوستادی که آن استاد از کسی دیگر یاری بخواهد ، دانستیم که این صنعت کلی که عالم است از نخست نفس کلی که نفوس مردم جزویات اویند بمعاونت عقل کلی که او از یاریء کسی بیزارست اندر ذات خویش نقش کرد آن وقت مران نقش را بر هیولی نخستین بیرون آورد . چنین که امروز آشکارا است وبدین صنعت که ما یاد کردیم نفس کل است که او بندهٔ خاضع است خدایرا تعالی . وایزد سبحانه از مانند بودن بآفریدگان لطیف وکثیف خویش دور است .

صف هشتاد وچهارم

سخن اندر پادشائی قوت روحانی بر قوت طبیعی

مردهشیار چون اندر قوت روحانیء خویش نگرد که آنرا تمیز خوانند وآن یابد مرورا محیط شده بر همه قوتهای طبیعی وبنهد هر یکی را از ان قوتها بجایگاه خویش ، وقوت تمیز فرق کند میان چیزها بحقیقت وحکم کند بر طبیعتها . از بهر آنك قوتهای طبیعی اندر چگونگیها توانند رسیدن . چنانك چشم را قوت طبیعت است اندر رنگ وشکل وجنبش وآرام رسد . واندر آنچ ازین قوت بیننده است واین همه چگونگی است . وهمچنین مرگوش را قوت طبیعت است که اندر چگونگی شنیدنیها رسد . وقوت چشندگی که اورا ذائقه خوانند اندر رسد بچگونگیء مزها از شیرین وطلخ وترش وجزان . وقوت تمیز اندر چرائی چیزها رسد که مردم بقوت ممیزه داند که شکر چرا شیرین است وحنظل چرا طلخ است ودانستن چرائی برترست از دانستن چگونگی چنانك پیش ازین شرح آن گفتیم اندر کتاب (؟) . پس آن قوت او بر چرائی چیزها پادشا باشد . پس درست شد که این قوت روحانی پادشاست بر قوت طبیعی . ونیز قوت روحانی تمیزی پادشاست بر قوت طبیعی باندیشه بدل کند مران چیزها را کزین قوتهاء طبیعت است . چنانك گرم را سرد اندیشد وسرد را گرم وخشك را تر اندیشد وتر را خشك وسپید را سیاه وشیرین را طلخ . واین همه مخالفانرا باندیشه که مرورا اندر آن پادشائی است بدل کند وقوت طبیعی مر چیزی را از آنچ باشد بدل نتواند کردن مگر همچنان تواندش یافتن که هست اگر سرد است سرد یابدش وگر خشك خشك یابدش . وچون رنگها وبویها ومزها وجزان اندر قوتهاء طبیعت است وقوت ممیزه بر طبیعت پادشا است خوار آید نزدیك او این قوتها وبدل تواندش کردن سوی ذات خویش بفکرت

وگر قوت ممیزه بر قوتهاء طبیعی پادشا نبودی عاجز بودی از اندیشه کردن بر مخالفت قوتهاء طبیعی . پس درست شد که قوت روحانی پادشاست بر قوتهاء طبیعی .

معارضه

اگر کسی گوید که قوت ممیزه نتواند که مر طلخ را شیرین داند وترش را شور یا زشت را نیکو بیند .

جواب

اورا گوئیم قوت ممیزه چیز را بر مخالفت او چنان بدل کند بحقیقت که انگور ناپخته را چنان بدان ترشی وسختی وسبزی همی یابد وهمی بدل کند اورا که این انگوری شیرین سیاه نرم وخوش است . بحکم آنك چنان خواهد بودن بامر سرکهٔ ترش رونده را گوید این چیزی شیرین بوده است اندر خوشهٔ آویخته از درختی کزین صفتها امروز چنین اند وهیچ چیز نیابد یا مر صورت کودکی خرد را که تمیز کند گوید این صورتی خوب خواهد شدن . وقوت طبیعی اندران کودك است صورت زشت همی یابد ونیز قوت تمیز که روحانی است خدمت خویش فرماید مر قوتهاء طبیعی را مر هر یکی را بر مقدار او وچنانك مر چشم را دیدن فرماید ومر گوش را شنیدن فرماید ومر بینی را بوئیدن فرماید وکام را چشیدن ودست را بسودن واین هر پنج قوت بر مثال بندگان فرمان برداران هر چه یابند از چیزها هر یکی براستی پیش قوت ممیزه برد وعرضه کند وقوت ممیزه چنانك خواهد مران سخن را عبارت کند اگر خواهد مر طلخ را شیرین گوید وسپید را سیاه کند ودیگر چیزها را که این قوتها سوی او برده باشند چنانك مراد او باشد بگوید وقوتهای طبیعی خدمت نتواند فرمودن مر قوت روحانی را ، پس اگر قوت طبیعی را نزدیك قوت

روحانی خطری بودی همچنان ایشان مرورا خدمت خویش فرمودندی وچون خدمت فرمای مر قوت روحانی را یافتیم وخدمتگار مر قوت طبیعی را یافتیم دانستیم که مر قوت روحانی را پادشائی است بر قوت طبیعی والسلام .

صف هشتاد وپنجم

سخن اندر آنك آفریده بآفریننده نماند

اگر هیچ چیز از آفریده بآفریننده مانستی واجب آمدی که ان چیز نه از چیز چیزی توانستی کردن ، چنانك ایزد تعالی ، وچیزی که مرورا بچیزی دیگر مانده نباشد فروماند از کردن فعلی مانند فعل آن چیز که ازو بر تر ست ای مانند بدو . ودلیل بر درستیء این قول آنست که نفس ستور را مانندی نیست بنفس مردم از آنچ نفس مردم سخن گوی است ، ونفس ستور سخن گوی نیست . لاجرم مرد صناعتها کند گوناگون که ستور از ان فروماندست . وهیچ روی از رویهای نتواند همی کرد صنعت گشتن ونه بر ان محیط شدن بدان سبب که نفس مردم را بنفس ستور مانده نیست . پس اگر هیچ آفریده بآفریدگار حق مانده بودی نتوانستی نه از چیزی چیزی کردن وپدید آوردن . وچون هیچ چیز نمی‌یابیم از لطیف وکثیف که او نه از چیزی چیزی توانست پدید آوردن ونیز هیچ کس واقف نتوانست شدن بر چگونگیء پدید آوردن چیزي نه از چیز دانستیم که هیچ چیز از لطیف وکثیف مانده نیست بمبدع حق بهیچ روی از رویها تعالی الله الملك الحق المبین .

صف هشتاد وششم

سخن اندر تأیید پیوستن بمؤیدان

تأیید بنفس مردم پیوسته نشود مگر بعمل وعلم . وهرگاه که مردم عمل شریعت نکند وعلم راه از راه عمل اندر بپذیرد بازماند از پذیرفتن تأیید واز رسیدن بدرجهٔ مؤیدان . مردم بعمل بیرون آید از حد قوت بحد فعل ، بر مثال بیرون آمدن چیزهاء طبیعی از حد قوت بحد فعل بدو چیز که آن هر دو مانده اند بعمل وعلم . چنانك سیبی که بر درخت خویش از حد قوت به فعل بیرون خواهد آمدن مادت بایدش پذیرفتن از طبایع از راه درخت خویش . وهر روز بپذیرفتن آن مادت شکل او ورنك او همی گردد وآن پذیرفتن مادت مرورا از طبایع بمیانجیء درخت مانده است بعملی که مردم کند از شریعت بمیانجیء خداو ندان شریعت . وچون آن سیب از عمل همی پذیرد وزان باز نه ایستد چون عمل بآخر رسید مران سیب را بوی خوش ورنگ نیکو ومزهٔ شیرین یا بد کان بوی ورنگ ومزه مرورا مانده است بعلمی که مردم آنرا بیابد بمیانجیء آن عمل که کند . پس آن سیب بدین دو حال که یکی ماندهٔ عمل است ودیگر ماندهٔ علم است از حد قوت بحد فعل رسد ، اگر اندر میانه که آن سیب از طبایع مادت همی پذیرد که آن مرورا عمل است از پذیرفتن مادت بسببی از اسباب باز ماند تباه شود واز درخت خویش بیوفتد وبر نگ وبوی ومزه نرسد که آن مرورا بمنزلت علم است . پس همچنین کسی که او از عمل شریعت باز ایستد بعلم آن نرسد از تأیید دور ماند . ودلیلی گوئیم دیگر بر حال پیوستن تأیید را بمؤیدان وگوئیم که روشنائی چشم نکند جز اندر چشم درست که آن از عیب ودرد وبیماری پاك باشد ، همچنین تأیید که

او مانند روشنائی چشم است نه پیوند وجز بکسی که عمل او وعلم پاکیزه باشد ونفس او شسته باشد بآب عمل وعلم از آلایشهای طبیعی واین بیانی شافی است مر خردمندان را والسلام .

صف هشتاد وهفتم

سخن اندر آنك شهات لا اله الا الله کلید بهشت است [1]

آگاه باشید ای برادران که ایزد تعالی مر همه آفریدگانرا بکلمه خویش آفرید . وکلمت مبدع حق از یافتن پنهانست واندر صفتی از صفتها نیاید از بهر آنك وی آفرینش محض است وآن چیزکردن چیز باشد نه از چیز . واین فضیلت اندر چیزی از چیزها نه یابند تا مر خلق را کلمت مبدع حق حاصل شدی که آن بهشت است بحقیقت ، وچهار حرف کلمهٔ شهادت بجملگی کلید بهشت است . وآن دلیل است بر چهار اصل روحانی وجسمانی ، که پایداری دو عالم علوی وسفلی بدیشان است . پس گوئیم که نخست عقل کلید ست مر همه هستهای روحانی وجسمانی را از بهر آنك عقل با کلمهٔ مبدع یك چیز ست وهمه هستها،را هستی از کلمهٔ مبدع حق است ، ونفس کل کلید است مر همه چیزها ترکیبی را بمقدار بهر خویش از کلمت ، از بهر آنك چیزها را که مرورا نظم وتألیف است زیر وهم نشاید آوردن مگر بصورت کردن مر انرا اندر نفس لطیف . پس پیدا آمد که نخست چیزهای ترکیبی

(1) Dans son onzième discours du *Wajh è Dīn,* Nāṣir è Ḥosraw donne une explication détaillée du credo. Voir le *Wajh.*, p. 98-96. La question fut l'objet d'une étude laborieuse de Semenov dans la *Revue de la Société pour l'étude du Tājistān et des tribus iraniennes au delà de son territoire,* en 1926. Nous en avons parlé dans notre travail sur *Nāṣir è Ḥosraw, son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie, et sa poésie,* livre III, le chapitre sur le credo. Voir aussi le *Wajh,* p. 33-37, discours 6 où Nāṣir traite la question de la même manière.

وتالیفی اندر نفس کلی بودست پیش از پدید آمدن ونفس کلی بگشاید مر همه چیزهای ترکیبی را تا پدید آمد بگشایش او ، پس او کلید مرکباتست . وسخن که پیغامبران علیهم السلام بر ان پادشا بودند کلید همه سیاستهاست . نه بینی که مردم که سخن گفتن عام مرورا بود پاسبان وسالار همه جانوران گشت وپیغامبران علیهم السلام که سخن گفتن خاص که آن کلام الهی بود مر ایشانرا بود ایشان پاسبان وسالار خلق گشتند . پس درست شد که سخن کلید سیاستهاست وسخن پیامبران کلید است مر همه الفاظ منطق را که بدان عبارت کردند فضیلتهای عقلانی ونفسانی را ، وبدان خبر دادند از صورت هر دو عالم واز بودنیهای فلکی وبناطق کشاده شد در نگاه داشت خلق از راه شریعت که بقوت کلمهٔ مبدع مر آنرا بنهاد ، ووصی کلید بود مر همه معنیهاء پوشیده را که بدو کشاده وآراسته شده بود از علم لطیف اندر مثلهای کثیف ، وترکیب نفس بعقل از راه تأویل اساس پدید آمد . پس اساسی کلید بود مر حقیقتهاء ترکیب نفس را . وتألیف ناطق را از بهر آنك حاصل آن ترکیب نفس کلی مر جسم مردم را تمام شدن نفس سخن گوی بود ، وتمامیء نفس سخن گوی اندر تأویل بود وخداوند تأویل اساس بود . وحاصل آن تأویل ناطق مر شریعت وکتاب را معنیها آن بود تا بنفسهاء جزوی رسد وآن معنیها از راه تاویل اساس همی رسد بنفسهای جزوی . پس درست شد که اساس کلید بود مر حقیقت ترکیبی وتألیفی را .

وگوئیم که لا از شهادت چون دندانهٔ کلید بهشتست ودندانهٔ فکر وتمییز است وفکر اندیشه باشد وتمییز جدا کردن چیز باشد از چیز ، ولا دو حرف است نیمهٔ حرف الله که آن دندانهٔ عقل است مر کلید بهشت را از بهر آنك الله چهار حرفست . ولا کلمهٔ نفی است والله کلمهٔ اثبات است دلیل است مر نفس ممیزه وبدو نیم کرد مران عالم را کز عقل بناطق پیوسته شد وجدا کرد مر نیمهٔ ظاهر را از نیمهٔ باطن وتنزیل را از تأویل جدا کرد وقوة مفکره حاجتمند شد بنفی کردن تشبیه از توحید

ناطق وعقل بدو نیم نکرد مر انرا که مبدع حق اندرو بنهاد بلك مرانرا بغایت تمامی بیرون داد بچهار حرف الله ، وچهار تمامی شمار ست از بهر آنك شمار از چهار مرتبت نگذردچون آحاد وعشرات ومائین والوف وعقل اثبات کرد صانع حق را چون مقر شد بمبدعی اوراست که کلمهٔ الله از اثبات است واله دندانهٔ نطق است از بهر آنك ناطق اندر عالم خلاف عقلست ، بدانچ گفتار ناطق بظاهر موافق عقل نیست . وکلمهٔ اله بیك حرف از کلمهٔ الله کمتر است . وآن لام است . ومعنیش آنست که نطق نیافت مران تمامی را که عقل یافت ونطق خداوند سه مرتبت است چون رسالت ووصایت وامامت ، والا دندانهٔ نفس است وکلمهٔ استثناست ، اعنی دو تای کردن سخن ودلیلست بر آنك نفس سابق است اعنی پیش دست است اندر باب پیدا کردن هستهاء جسمانی وروحانی . واین چهار کلمه رهنمای اند بر چهار اصل که چون مرانرا بهم فراز آری همه درهاء کلمهٔ ایزد کشاده شود . ونیز کلید مر در بسته را بذات خویش نکشاید مگر بکشایندهٔ فهم که هیچ کس جاکول نتواند شدن برتبت چهار اصل که ایشان کلید وکلمت مبدع حق اند مگر بمیانجیء حدی چون امام یا حجت یا داعی وبر کلید دندانهٔ نباشد که بدو در کشاده شود تا همه دندانها بهم نبا شد ، همچنین اگر دلیل منکر شود بیك مرتبت از ین چهار مرتبت چون اصلین واساسین ممکن نبا شد که جوینده را چیزی کشاده شود از گار دین . وهرچند جهد کند بکشادن در جز رنج مرورا چیزی بحاصل نیاید ، همچنانك چون از کلید دندانهٔ کم باشد جهد کشاینده سود ندارد ، وگربی دندانه بسیار بجنباند بنای کلید ان از جای ببرد ومراد او بر نیـاید . پس از ین معنی گفتند که لا اله الا الله کلید بهشت است . واین بیانی شافی وبرهانی روشن است مر مؤمن مخلص را والسلام .

صف هشتاد وهشتم

سخن اندر پاداش نیکی وبدی

گوئیم برحمت خداوند حق کو بر ما فرو بارید است که پاداش معین است مر جزای کاری که کسی بکند اگر نیك نیك وگر بد بد . وچون امروز اندرین عالم پاداش آنچ مردم بکند از نیك وبد همی بدو برسد ، دلیل همی باشد بر آنك مر وعده را همی ماند رسیدن پاداش بهر کسی ، چنانك خدای تعالی همیگوید قوله تعالی : «قل لکم میعاد یوم لا یستأخرون عنه ساعة ولا یستقدمون[1]» . همی گوید مر شمارا وعده است بروزی که شمارا ازان زبستر نتوانید شدن ونه پیشتر . وچون این حال بدانستیم که پاداش نیك وبد مر وعدهٔ خدای را ماندست گوئیم که باز ماندن کاری کردنی از وقتی با وقتی دیگر.جز بعلتی نباشد وعلت باز ماندن کارکردنی جز نقصان لازم نیاید ، از بهر آنك باز ماندن ونقصان هر دو شکل یکدیگر اند . وروا نباشد که علت باز پس ماندن کار کردنی تمامی باشد که آن متناقض باشد . وچون حال معلوم گشت بدانستیم که این پاداش از خدای نخواهد بدن مر خلق را که اندرو نقصان روا باشد . وآن پاداش نه از عقل باشد که اورا غایت کمال باشد وچون پاداش جز مر نفس مردم را نبود دانستیم که آن جز از نفس کلی نیست که همی پاداش خواهد دادن . وچون مر نفس مردم را از آغاز پیدا شدن اندرین عالم ناقص یافتیم واو آثار نفس کلی بود دانستیم که این نقصان اندر اصل مردم بودست که آن نفس کلیست تا اندر آثار او که نفوس جزویست چنین نقصان رونده گشت ، وچون نقصان اندر نفس کلی ازین روی ظاهر گشت ؛ گوا آمد ازین حال بران قول که

(1) Chap. 34, verset 3o.

گفتیم اندرین فصل که باز ماندن کاری کردنی را علت نقصانی باشد . پس آن نقصان اندر نفس کلی است که پاداش ازو بخلق بوقت تمام شدن آن نقصان رسد وتمامیء او اندر بحاصل شدن خداوند قیامت است علیه افضل التحیة والسلام ، وچون علت تاخیر پاداش باز گفتیم وخداوند پاداش را دانستیم گوئیم که پاداش مر نیکوکاران را برسه گونه باشد بر اندازهٔ کار او باشد راستاراست نه کم ونه پیش ، چنانك خدای میگوید قوله تعالی : « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان[1] » . همی گوید بر سبیل سؤال که مکافات نیکوئی نیست جز نیکوئی ونمی گوید که زیادتی دهم بر نیکویی واین از خدای تعالی عدلست ویا بیش از ان باشد که نیکوکار سزاواران آن باشد چنانك خدای تعالی همیگوید قوله : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها[2] » ، همی گوید هر که بیارد نیکو یکی مروراست ده چنـدان . ودیگر جای گفت قوله : « ولنجزینهم أجرهم بأحسن ما کانوا یعملون[3] » . همی گوید ماجزا دهیم مزد نیکوکاری که ایشان کرده باشند . وجزا دادن کارها بر حکم نیکوکاری که مکافات راستا راست است بلك آن فضل از خدای تعالی باشد . وسدیگر پاداش آن باشد که آن نه بر قیاس نیکویی باشد که همی چنان مرورا بدهند یا از ان بیشتر بلك مران مکافات را بران کردار قیاسی باشد چنانك خدای تعالی میفرماید قوله تعالی : « فأولئك یدخلون الجنة یرزقون فیها بغیر حساب[4] » . همی گوید آنْ گروه را ببهشت اندر ارند وروزی دهندشان اندرو بی شمار واین از خدای تعالی بر خلق منت باشد ومر بدکرداران را هم بدین مرتبها پاداش وعده کرد گروهی را ببدی وعده کرد را ستا راست چنانك فرمود قوله تعالی : « وجزاء سیئة سیئة مثلها[5] » . گفت مکافات بدی بدی است ، همچنان مر گروهی را گفت قوله تعالی : « فلنذیقن الذین کفروا عذاباً شدیداً ولنجزینهم أسوأ الذی کانوا یعملون[6] » . گفت بچشانیم مر کافرانرا عذابی سخت وجزا

[1] Chap. 55, verset 60. — [2] Chap. 6, verset 160. — [3] Chap. 16, verset 97. [4] Chap. 40, verset 40. — [5] Chap. 42, verset 40. — [6] Chap. 41, verset 27.

دهیمشان ببدترکاری که ایشان کرده باشند . وگروهی را گفت قوله : « أولئك الذین لعنهم الله ومن یلعن الله فلن تجد له نصیرا[1] » . گفت آن گروه آنند که خدای مر ایشانرا لعنت کرد وهر که خدای مرورا لعنت کند تومرورا یاری گری نیابی . ودلیل برین مراتب میان عالم ومتعلم بتوانی یافت که متعلم از عالم چیزی بپرسد عالم مرورا جواب دهد واین جزاء راستا راست است ، وچون بر جواب این سؤال چیزی دیگر بگوید که اورا بدان رهنمون باشد بر چیزی دیگر وآن از عالم فضل باشد بر متعلم که اورا طاقت برسیدن آن نباشد آن منت باشد از عالم بر متعلم چنانك خدای تعالی گفت اندر قصهٔ سلیمان علیه السلام که او امام زمانه بود مرورا گفت قوله : « هذا عطاؤنا فامنن أو امسك بغیر حساب[2] » . گفت این عطای ماست وبدان مر تأیید را خواست که بامام بپوسته باشد . پس گفت منت نه اگر باز دار بی شماری وآنك او پادشا شود بر منت نهادن وآن گرفتن علم امام باشد از بهر آنك این دوکناره است مر علم را ، یك کناره اش آنست که نا پرسیده بگوید ونا خواسته بدهد ، ودیگر کناره اش آنست که اگر بپرسد بگوید وگر بخواهد بدهد وباز دارد از ان کس که سزاوار آن نباشد ومیانهٔ این دو طرف آنست که چون پرسند بگوید واین مراتب جز مر امام حق را نباشد . وپیوستن تأیید پیامبران علیهم السلام از خدای تعالی منت است از بهر آنك هیچ کس را طاقت طلب کردن پیامبری نباشد چه آن مراتب را بجهد نتوان یافتن وآن منت خدای باشد چنانك ایزد تعالی همی حکایت کند از گروهی از پیامبران که در بنی اسرائیل بدند قوله : « قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلکم ولکن الله یمن علی من یشاء من عباده[3] » . گفت مرین بنی اسرائیل را پیامبران ایشان گفتند ما هستیم مگر مردی همچون شما ولکن خدای منت نهد بر هر که خواهد از بندگان خویش . اینست مرتبهای پاداش که یاد کرده آمد نیك را نیك وبدرا بد . ایزد تعالی مارا نیکی دهاد تاسزاوار مکافات نیکی شویم.

[1] Chap. 4, verset 52. — [2] Chap. 38, verset 39. — [3] Chap. 14, verset 11.

صف هشتاد ونهم

سخن اندر فرق میان ازل وازلیت وازلی

بیابد دانستن که ازلی مر چیزی را گویند که اورا آغاز نباشد وابدی مر چیزی را گویند که اورا آنجام نباشد . وچون گویی ازل[1] وازلیت وازلی مثال آن نزدیك گردانیدن وهمچنان باید که گویی آتش وآتشی وآتشین . وآتش آنست که او از عالم کنارهٔ زبرین گرفته است وصفت او گرم وخشك است از طبایع ، وآتشی آنست که آتش بدان معنی از دیگر چیزها جداست بران روی که آن معنی جز آتش را نیست ومرآنرا از آتش جـدا یابند وآن معنی را فصل خوانند اندر حدود منطق ، وآن بر مثال وحدت است که آن جز مر واحد را نیست مرورا از واحد جدا نیابند واحد بوحدت از آتش وآتشین جداست ، وآتشین چیزی را گویند که اورا از آتش کرده باشند وآن صورتی باشد از آتش محض کرده چنانك صورتی کنند از چوب ومرورا چوبین گویند . واکنون چون مثال نمودیم از محسوسات اندر معنی ازل وازلیت وازلی گوئیم که ازل ابداعست محض که از مبدع حق پدید آمد بی هیچ علتی ومرورا آغاز نبود ، از بهر آنك آغاز چیو علت او باشد وچون ابداع علت همه علتها بود خود او آغاز بود مر آغاز را آغاز لازم نیاید ومرورا امر خوانند وکلمت خوانند واین نام مرورا لازم آمد از بهروی آغازی او ازلیت مران بهره را باید دانستن که عقل اول أز کلمت باری بود آن بهر بهر بزرگست وهویت عقل بدان بهره اشارت پذیرفت وزانج فرود ازو پدید آمد از بهر جدا شد . پس آن بهرهٔ ازلیت است . اما ازلی خود عقلست که ازل بی میانجی بدوپیوسته است وهیچ چیز دیگر را این خاصگی نبود ونخواهد بودن بامر باری که مر عقل راست .

---

(1) Dans le texte ازلی.

صف نودم

سخن اندر اثبات قیامت

خردمند که اندر تدبیر طبیعت بنگردی بیندی بیرون آوردن اشخاص را که ایشان نه جزواند از عالم چون معادن ونبات وحیوان از امهات از پیوستن نفس بامهات بداند که آنچ ازین زایشها همی پدید آید نه بقوت عالم است واز ذات او ست از بهر آنك نیابد اندر امهات که ایشان اصلهای عالم اند چون آتش وباد وآب وخاك آن چیزها که اندر زایشها یابد که ایشان شاخهای عالم اند چون گوشت واستخوان ورگ وپی وجزان . پس بداند که این چیزها بیاریء چیزی دیگر بحاصل آید اندرین زایشها که آن اندر اصلها نبود ومعلوم او شد که نفس کلی قادر تر از هیولی وصورت است واز بیرون آوردن طبیعت که آن علت گرمی وخشکی وسردی وتریست ، از بهر آنك مر طبایع چهارگانه را اندر هیولی وصورت یابد نهاده ، وهمه جمله یك جسم گشته پس هیولی وصورت بفراز آوردن این طبیعت اندر خویشتن سزاوار تر از آن نیست که گوید طبایع چهارگانه مر هیولی وصورت فراز آورد وبخویشتن کشید وچون این شش چیز یکی سزاوار تر از دیگری نیست بجمله کردن این پنج چیز نا چاره قاهری باید که ایشان همه فراز آورده ومقهور او باشند وآن فراز آورنده وقاهر نفس کل است که ایزد تعالی این قدرت بدو بخشیده است واین حجتی است از حجتهای ایزد تعالی که لازم آید بر خردمندان از اقرار دادن بیگانگیء ایزد بی همتا ، از بهر آنك چون از اصلی نشد بفرعی پدید آمد واندر فرع چیزی یابند که اندر اصل او مران را نیـابند بدانند که آن چیز را اندران فرع آنکس پدید آورده بود . پس گوئیم که تمامی آشکارا شدن کلمت باری سبحانه بخداوند قیامت باید وهر چیزی را پیش از هست شدن ویافتن هست بروی

از رویها ولکن مر عقل اول را پیش از ابداع کو نیستی است یافتن نیست . وهمچنین بدین منزلت پیدا شود منزلت پیامبران علیهم السلام وشرف ایشان از بهر آنك ایشان بهستی آوردند مر سخنان گردندهٔ شایسته را که آن بمیان سخن گویان شناخته بود بکردند وسخن مردمان از ان حکمتها خالی بود . پس ایشان علیهم السلام فراز آوردند مران سخنان را بتوفیق نفس کلی والهام نفس مر یشان را تا محیط شد آن سخنان که ایشان علیهم السلام تألیف کردند بر همه سخنان دیگر کز نفس کلی اندران سخنان اثر نبود همچنان محیط شدنی که مردم محیط شود بر عالم بیاریء نفس کلی که مر عالم را از نفس آن یاری نبود ، وپیامبران علیهم السلام بدان سخنان از دو عالم عالم روحانی وعالم جسمانی حکایت کردند وهر دو عالم بر درستیء آن گواهی داد وپدید آوردند بخشتها وحدها مر خلق را اندر بایگهها که پیش از ان اندر میان خلق آن نبود . پس گوئیم که چون از پیامبران علیهم السلام خبرها پیدا آمد از عدل وراستی وحکمهاء دنیاوی وز چیزهای عالم علوی که آن پیش از پیامبران علیهم السلام اندر میان خلق موجود نبود ، دانستیم که آن چیزها مر پیامبرانرا علیهم السلام آفرینندهٔ خلق آموخت چنانك خدای تعالی گفت قوله : «وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما[1] » . گفت بیاموخت ترا آنچ بدانستی وفضل خدای بر تو بزرگ بود . پس چون درست شد که آنچ اندر میان خلق نبود از پیامبران علیهم السلام که ایشان هم مردمان بودند بیاریء آفریدگار خلق پدید آمد ، درست شد هستیء قیامت آنك پیامبران علیهم السلام خلق را دعوت بدو کردند وآن آن روز بزرگست که اندرو بر انگیخته شود نفسهاء لطیف وصورتهای باطن آشکارا شود بآشکارا شدن خداوند قیامت علی ذکره السلام ، از بهر آنك پیامبران که پیش از خداوند قیامت بیامدند شریعتها نهادند وپدید آوردند چیزی که بدان بر انگیخته شد نفسهای جزوی از مرکبی نادانی وپیش از یشان نبود مر نفسها را آن

[1] Chap. 4, verset 113.

انگیزش چون کار بغایت رسید بدان ثواب بزرگ که خدای تعالی وعده کرده بود وصورتهای لطیف توانا شوند بر پذیرفتن فائدهای عقلی بی تألیف ولکن امروز مردم غافل است از آنچ مرورا اندر پیش است از بزرگیء آن روز وبلندیء درجت آن حد چنانك خدای تعالی همیگوید قوله تع : «وما ارسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن اكثر الناس لا يعلمون[1] » . همی گوید ونفرستادم ترا ای محمد جز همه مردمان را مژده دهنده وبیم کننده ولکن بیشتر مردمان ندانند . واگر بنگرد مردم اندر حالها که برو رفته شد از اول بودش او تا بآخر بیقین شود که او همی بر انگیخته خواهد شدن چنانك او از ان خبر ندارد امروز چنانك خدای تعالی همیگوید قوله تع : «وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون[2] » همی گوید شمارا بیافریدیم اندر آنچ شما ندانید ودانستید آفرینش نخستین را چرا یاد نکنید . یعنی که شمارا چنان از حالی بحالی بردند که خبر نداشتید ومردم از آغاز پدید آمدن تا بآخر کار خویش همی گردد از حالی بحالی شریفتر تا بغایت خویش رسد از بهر آنك مردم از اول بودش خویش نطفه بود اندر پشت پدر خویش وقوت نامیه یعنی زیادت شونده بپذیرفت از بر آن حال . ولکن آن قوت موهوم بود مر کسی دیگر را که همه دانست که از نطفه چه همی خواهد شدن اندر حال دیگر که اندر ان رحم مادر افتد از ان حال که هست وچون اندر رحم مادر زیادت پذیرفت واندامهاش راست شد مر پذیرفتن زندگانیء طبیعی را تا بدان شایسته شود مر پذیرفتن حس‌را بی آنك اندر شکم مادر از حس حیز بود یا ممکن بود مرورا واجب شدن بر چگونگیء پیوستن حس بدو وهر چند که اورا از حس خبر نبود پذیرفتن حس ورسیدن قوت حسی موهوم بود نزدیك آنکس که محیط بود برحال او اندر حالی دیگر ووقتی دیگر ، وچون از شکم مادر بیرون آمد وبشکم این فلك رسید حس بدو پیوست همچنانك آن دانا توهم کرده بود وآن کودك کار

[1] Chap. 34, verset 28. — [2] Chap. 56, versets 61-62.

بست مر حواس خویش را اندر یافتن چیزهای محسوس وگفتن مران یافتهارا بزفان با آنکسی که اندر رسیده بود حواس او بدان از دیدنها وشنودنها وبوییدنها وچشیدنها وبسودنها وبدین چیزها که اندر یافت یاری یافت اندر یافتن وواقف شدن بر چیزهای حقیقی وبوهم ازین عالم طبیعی بعالم علوی رسید ، پس چون ازین عالم نفس او بدان عالم روحانی رسید پیوسته شد پادشائی دایم وثواب الهی ابدی وتوانا گردد بر پذیرفتن فایدهای آن عالم وغذا پذیرد از نعیم ابدی وراحت جاودانی جز که دیدن او بحقیقت مر عالم روحانی را امروز که نفس او بجسد پیوسته است نه ممکن است ولکن قبول او مران فائدهارا ودیدن او مران عالم روحانی را بوقت جدا شدن روح او از جسد او موهوم است وگمان برده است نزدیك آنك برو محیط است محیط بودن آن خردمند بران کودك خرد ودانستن او که چون کودك از شکم بیرون آید حس پذیرد بی آنك کودك را از ان خبر بود ، چون آن حال همچنان آمد که آن خردمند اندیشیده بود وآن کودك بیافت دانستیم که آن حال همچنان خواهد بدن که خداوندان شریعت گفتند ونفس مردم مر عالم روحانی را پس از جدا شدن او از جسد بخواهد دیدن ناگاه ونفس مردم از حال زندگانی طبیعی بزندگانی ابدی رسد بی هیچ زمان ، بر مثال کسی که از خواب به بیداری رسد بی هیچ درنگی ، وفرقی عظیم است میان خواب وبیداری چنانك فرق عظیم است میان زندگانی طبیعی ومیان زندگانی روحانی . وکر تقصیر کرده باشد اندر کارهای آن جهانی خویشتن را پشیمانی یابد چنانك خدای تعالی فرمود قوله تع : «وأسروا الندامه لما رأوا العذاب وجعلنا الأغلال فی اعناق الذین کفروا هل یجزون إلا ما کانوا یعملون[1]» . گفت وپنهان دارند مر پشیمانی را چون دیدند مر عذاب را ، وکردیم غلها اندر گردن آن کسها که کافر شدند وجزا نیابند جز بدان که کرده باشند . ودلیل بر آنك مردم ازین عالم طبیعی بدان عالم نفسانی شود آنست که مردم را

[1] Chap. 34, verset 33.

بینی که چیزی نداند پس مرورا از جهت تعلیم دانستن آن چیز نادانسته کشاده شود تا پنداری کز حالی بحالی دیگر شد ، پس بچه شرف باشد آن وقت که تأیید از خداوند قیامت بدو پیوسته شود آنك همه پیامبران علیهم السلام خلق را دعوت بدو کردند خلق را آن روز بدو گروه بینی ، گروهی آن باشد که بدو بگرویدند واورا حق دانستند وبآشکارا شدن امیدوار بودند وایشان آن روز نور کلمت بپذیرند بمیابخیء او علیه أفضل السلام وأکمل التحیة واندر نعیم جاودان مخلد گردند ، وگروهی آن باشند که اوز اندر شك بودند وغافل بودند از فرمان خدای ایشان بدان نور سوخته شوند واندر عقوبت جاویدان مانند ، چنانك خدای تعالی فرمود قوله : «وجوه یومئذ ناضرة إلی ربها ناظره ووجوه یومئذ باسرة تظن أن یفعل بها فاقره[1]» ، رویهای آن روز تازه باشد وسوی پروردگار خویش نگرنده باشد ورویهای آن روز ترش گشته باشد تا گمان بری پشتشان همی بشکند . ایزد مارا ازان گروه کناد که آگاهی دارند آشکارا شدن خداوند قیامت علیه أفضل السلام والتحیة ، وزان گروه مکناد که غافل باشیم از آنچ برما واجب است بر حد خویش آمین یا رب العالمین .

صف نود ویکم

سخن اندر پیوستن تأیید بمؤید

گوئیم که پیوستن تأیید بمؤید از عالم علوی شریفترست از پیوستن قوتهاء ستارگان آسمان بزایشهاء طبیعی ، ولکن نزدیك گردانیدن وهم را این دو حال یك بدیگر نزدیك اند ومردم همی یابد مر قوتها را اندر زایشهاء عالم کز افلاك وانجم بدیشان پیوسته است وهمی داند مردم که مر نبات را وحیوان را وبیشتر مردم را از چگونگیء

[1] Chap. 75, versets 22-25. Dans le texte ناظره au lieu de ناضره ms. p. 225.

پیوستن آن قوتها خبر نیست وهمی یابد هر شخصی از زایشها از آثار قوتها وحرکتهاء کواکب بقدر آن اثر کند روست از لطافت وکثافت تا هر یکی از آن پدید کند از صورت خویش آنچ اندرو موجوداست از قوتها وخاصیتهاء طبیعی ، پس همچنین تأیید اندر یافت از عالم روحانی مرگوهرهای روحانی را که پیوسته شد بشخصهاء مردم همچنانك نیافتیم چیزی از زایشهاء عالم سفلی که اورا قوتی بود که بدان قوت مرین عالم را خدمت توانست فرمودن ومنفعتها که صانع اندرو تقدیر کرده است مرانرا توانست آوردن جزین شخص مردم که او مرطبایع را هریکی را جدا جدا کاربست ، چون آتش را درپختن چیزهاء خام وشناختن رنگها وگذاختن گوهرها وجزان ، وچون مر بادرا کار بست که بر آبهاء عظیم بگذشت وکشتیهاء گران را اندر دریا بدو راند وبرو آسیاها ساخت وجزان ، وچون مر خاك را کز وچندین بناهای عجیب ساخت وگوهرهای پر فایده ازو بیرون آوردند همه منافع وعجائب عالم بآشکارا شدن مردم آشکارا شد . همچنین نیافتیم از هیچ شخصی از شخصهاء مردم کسی که اورا ممکن بود خدمت فرمودن وکار بستن مر عالم روحانی را وبیرون آوردن منفعتها را که (که) صانع اندرو تقدیر کرده است . مگر پیمبرانرا علیهم السلام که ایشان بسخن منطق که بیاوردند هر چیزی را ازین عالم بجایگاه خویش بنهادند وپدید آوردند سیاستهای عجب وحکمتهای که اندر آنست کمال عالم روحانی وپیدا کردن آن منفعتها از یشان علیهم السلام بود وبس ، وآغاز پیوستن تأیید بمؤیدان زفان باشد که او توانائی باشد بر بیرون آوردن چیزهاء پوشیده نه از راه حواس ، چنانك بحس دلیل کند بر چیزهاء پوشیده بلك مؤید بتأیید آنکه رسد که نفس او محسوسات را فراموش کند واز حس جدا ماند بوقت بیرون آوردن آنچ بدو پیوسته شود از عالم علوی ، ورغبت کند اندر معقولات آن معقولات که آن اندر آویخته نباشد بچیزهاء هیولانی چنانك معروفست میان علماء دینی که چون رسول مصطفی صلی الله علیه واله برو وحی آمدی گونهٔ روی او بگشتی وبحالی شدی

میان خفتگی وبیداری وعرق از اندامهاء او بکشادی وبهیچ چیز ننگریستی تا بار بهوش آمدی آن وقت آنچ بوحی بدو رسیده بدی بزفان عبارت کردی . پس آن ازو علیه السلام دلیل بود بدانچ گفت از محسوسات بر معقولات دلیل گرفت . وفرق میان دانایان مؤید ودانا نامؤید آنست که داناء نامؤید اندر مانده است بنگاه داشتن علمها وحکمتهاء خویش بدلیل گرفتن از محسوسات وداناء مؤید را آن حاجت نیست اندرذات خویش بیرون آوردن حکمتهاء معقول بر آنچ از برتر از آن دلیل گیرد تا از محسوس بر معقول یاری خواهد ولکن باشد که اندر نفس مؤید چیزی روحانی پدید آید از بهر بیان کردن حکمتی را یاتمامست کردن چیزی را که از مؤید چاره نیابد از عبارت آن بچیزی محسوس که اگر آن عبارت نه از طریق محسوسات کند مردمان زمانه ندانند وصورت بندد اندر نفسهای ایشان آنچ مران مؤید را صورت بسته است مگر آن وقت که مر انرا ماننده کند بمحسوسی وتا ایشان آن چیز را بخلاف آن نه بینند مؤید مر یشانرا خبر دهد عیان خویش نهانند وخبر او بپذیرند وگر پیوستن تأیید بمؤید از جهت حواس بودی خبرهای ایشانرا فضیلت نبودی که بر عیان خلق گذشتی . پس پیوستن تأیید بمؤیدان از جهت علت حواس است وآن منطق محض است که پیامبران علیهم السلام بدان مقهور کردند خلق را ومردمان بدان منطق محض را از یشان علیهم السلام نتوانستند پذیرفتن مگر بسخن تألیفی که ایشان مران را بحروف بگذارند ونیز پیوستن تأیید بمؤید نگاه کردن ایشان باشد اندر شخصهاء عالم از نبات وحیوان ومردم کزان نگاه کردن مؤید بکشاید از علم غیب چیزهای که آفرینش آن چیز از بهر آن علم بودست کو نامور وجاکول شود بدان نگرستن از سرهای بسیار ونیز باشد که مؤید سخنی بشنود از کسی که آنکس خود معنی آن نداند ومؤید را بکشاید ازان سخن چیزی عجیب وزان در او کشاده شود اصلی که واجب شود وز خلق کاربستن آن اندر دوران مؤید وزین گونه باشد شناختن چگونگیء پیوستن تأیید بمؤید اندر عالم جسمانی .

صف نود ودوم

سخن اندر فرق میان قرآن ومیان خبر رسول

از جویندگان علم حقیقت گروهی که فرق نتوانند کردن میان سخن خـدای وسخن رسول علیه السلام، گویند هم آیات قرآن وهم اخبار از یاران رسول علیه السلام بما رسید . وما هردو سخن را همی بزرگ باید داشتن وفرمان برداری باید کردن . پس چه علت بود که رسول صلی الله علیه واله یك سخن را ایدون گفت که این خدای همی گوید ، ویك سخن را گفت که این من همی گویم وما خوانیم که فرق میان سخن خدای که قرآنست ومیان خبر رسول باز نماییم [1] وپیدا کنیم که حال چنان بود که رسول مصطفی صلی الله علیه وآله گفت وگفتار او راست بود ببرکت خداوند حق ودستوریء او . گوئیم که چون صلاح عالم اندر ان سخن یافتیم که رسول مصطفی صلی الله علیه واله بما بگذارد ومارا گفت که این گفتار خدایست مارا درست شد که او علیه السلام راست گفت از بهر آنك اگر آن سخن آفریدگار عالم نبودی کار عالم بدان راست نشدی وبسخن هیچ خلق احوال عالم نظام نگیرد مگر بسخن خداوند خلق ، وچون ازین روی معلوم شد که قرآن سخن خدایست گوئیم که فرق میان قرآن ومیان خبر رسول آنست که گفتار خدای را که آفرینش عالم وآفرینش مردم است چنانك خدای تعالی گوید قوله : «سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی أنفسهم حتی یتبین لهم انه الحق [2]» . همی گوید سر انجام بنمائیمشان نشانهای ما اندر کارهاء عالم واندر نفسهای ایشان تاپیدا شود مر ایشانرا که آن حق است . ومر خبر رسول را علیه السلام گواه آیت قرآنست چنانك رسول مصطفی صلی الله علیه وآله فرمود «سیکذب علی ما کذب علی الأنبیاء من قبلی فما جاءکم منی ما یخالف کتاب الله لم

[1] Voir *Zād al-Mosāfirīn*, p. 217. — [2] Chap. 51, versets 47-48.

اقدر وکیف أخالف کتاب الله وبه اهتدیت» . گفت سر انجام بر من دروغ گویند همچنانك دروغ گفتند بر پیمبران که پیش از من بودند پس آنچه بیاید بشما از خبر من که مر کتاب خدای را مخالف باشد آن نه من گفته ام وچگونه مخالف شوم مر کتاب خدای را وراه راست بدان یافتم . وگواهی مر قول خدایرا آفرینش عالم وترکیب جسد مردم که چنان گواهی میدهد که خدای تعالی همی گوید قوله : «والسماءَ بنیناها بأید وانا لموسعون والأرض فرشناها فنعم الماهدون . ومن کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون [2]» . همی گوید ما آسمانرا بر آوردیم بنیروها وما توانائیم وزمین را بگستردیم وما نیك جا سازندگانیم وازهر چیزی ما بیافریدیم دوجفت مگر ایشان یاد کنند . واندر حد تأویل آسمان ناطق را می خواهد که او بر تر از همه خلق است بمرتبت چنانك آسمان بر تر از همه جسمهاست وبدانچ همی گوید بنا کردیمش بنیروها بدان نیروها عقل ونفس را خواهد وحدود روحانی را که پیامبری بقوت ایشان رسد بمردم وبدانچ گفت ما توانگرانیم اشارت بعقل ونفس کرد که تأیید وترکیب ازیشانست واین هردو مایهٔ پادشاهی است وبدانچ گفت که زمین را بگسترانیدیم بدان مر اساس را خواست که او مر فایدهاء عقلی را که از راه ناطق بر عالم جسمانی بارد بمنزلت زمین است مر فایدهاء آسمان را که بر طبایع بارد وبدانچ گفت ما نیك جا سازندگانیم ، آن خواست که همچنانك زمین قرارگاه است مر جسمهارا اساس قرارگاه است مر نفسهارا ، پس سخت بزرگ نعمتی بود بپای کردن اساس که بدو نفسها از شبهت مثل ورمز رسته شدند وقرار یافتند از افتادن گهی بدین مثل وگهی بران رمز اندر ظاهر شریعت که مر یکدیگر را مخالف است ، پس گفت از هر چیزی دوجفت آفریدم یعنی که پیامبری از ان چیزها است که او با وصایت جفت است مگر ایشان یاد کنید وبدانید که چون همه چیزها جفت است پیمبری نیز جفتست وتنزیل با تأویل جفتست بر ظاهر بی معنی نه ایستند . پس مرین قول را آفرینش عالم گواهی میدهد که آسمان بر گرفته است ببلند تر مکانی وفائدهای او از مردم دورست

وممکن نیست رسیدن دست مردم بدو . وهمچنانك منزلت رسول بلندست وکسی را رسیدن بدانچ او گوید بمثل ورمز تواند اندر یافتن مرانرا وزمین زیر آسمان قرار گرفته است وهمی پذیرد مر قوتهای آسمانرا ومران قوتهارا بصورت همی بیرون آرد از گونه گونه عذاها تا خلق بدان بجسم فایده گیرند همچنانك اساسی مران مثلها را که رسول بگذارد پذیرفته است . ومعنیهاء آنچ امروز آورده است تا نفسهاء خلق بدان غذا یابند وهر که بر ظاهر محض بایستد همچنانست که خاك بخورد بامید آنك بدان زندگانی یابد همچنان از ظاهر زندگانی ابدی حاصل نیاید وز آفرینش مرین است را گواه است که عقل مثل است بر آسمان ونفس مثلست بر زمین وکسی را باندر یافتن نفس دست رسی نیست مگر بمیانجیء زمین که او جسم است وبمیانجی جسم از نفس چندین فایدهاء عجیب پدید همی آید از صناعتها گونا گون ویذیرفتن فایدهای عقلی که بدان نفس عمر جاویدی یابد ، ونیك جایگاهی ساخته است صانع حکیم مر نفس را این جسم جفت گردانیده است ایشانرا با یکدیگر وقول رسول که مرورا این آیت گواهی دهد آنست که وی علیه السلام گفت مر أمیر المؤمنین علی را علیـه السلام « انا وانت یا علی ابوا هذه الأمة لعن الله من عق والدیه »[1] . گفت من وتو یا علی پدر ومادر این امتیم دور کناد خـدای آنرا که بیازارد پدر ومادر خویش را . واین همان سخن است که خُدای گفت آسمانرا بنا کردیم بنیروها وزمین ار بگستردیم از بهر آنك مر پدر را از فرزند محل آسمان باشد ومادر را محل زمین باشد از یرا که از پدر اندر فرزند جزان که آبی نبود که بابتدا مران آب برحم مادر آید چنانك آسمان جزان نیست که آب فرو فرستد ومادر فرزند آن آب را نگه دارد وتعهد کند وصورت پیدا آید ومرورا بصورت راست زنده بیرون آرد جمله شده همچنانك زمین مران قوت را که اندر آنست نگه دارد واز خویشتن مرورا مدد کند وصورتی گرداندش با رنگ وبوی ومزه

(1) Voir *Wajh è Dīn*, p. 243, note 1.

وشکل وجمله شده بیرون آردش . همچنین آتش اندر زمین (اندر زمین) مؤمن از ناطق جز آن نیست که مرورا بکلمهٔ شهادت خواند ومر آنرا بکردن او اندر کرد وگفت رستگاریء تو اندرین است ومرورا بوصی خویش سپرد ، مثل سپردن پدر مرآن آب را بمادر تا وصی معنیء آن بمؤمن رساند اگر ازو طاعت باید بیرون آردش از حد دیوی بحد فریشتگی وبزندگیء جاویدی رساندش واز هلاك ایمن کندش همچنانك مادر آن آب نطفه را بنگاه داشت خویش از تباه شـدن نگاه داشت وبزندگانی وبحس رسانیدش ، پس ناطق مر نفس مؤمن را بمنزلت آسمانست مر نبات را وبمنزلت پدراست مر فرزندرا ، واساس مر نفس مؤمن را بمنزلت زمین است مر نبات را وبمنزلت مادراست مر فرزندرا ، پس مرین خبررا یاد کردیم از آیات که پیش ازین اندرین صفت مر آنرا تفسیر وتأویل گفتیم گواست ومران آیت را آفرینش عالم وترکیب جسد مردم است گوا . ونیز گوئیم که نفس قدسی چون بکسی پیوسته شود آن کس پیامبر گردد ونفس قدسی مر پیمبر را هم بدان منزلت است که نفس ناطق مر مردم راست ، نه بینی که خداوند نفس قدسی مر خداوند نفس ناطقه را مسخر خویش کند ، همچنانك خداوندان نفس ناطقه مر خداوندان نفس حسی را که جانوران اند مسخر کرده اند چنانك خدای تعالی همی گوید قوله : « ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضاً سخریاً[1] » . گفت بر گرفتیم گروهی را از بر گروهی تا مر گروهی را مسخر کرد .

پس گوئیم که غایت نفس ناطقه آنست که تا سخنی بگوید معنی دار بلفظی مهذب بی حشو یا مسجع چون خطباء عرب یا مقفا وموزون چنانك شعرست که بترازوی عقل سنجیده است وهر بیتی را بآخر او سخنی مانند آنك بآخر آن دیگربیت است آورده است وهر یکی را معنی دیگرست ودیگر خداوندان نفس ناطقه از گفتن همچنان عاجزند ومران کس را همه مسخر او هم چنان مقفا وموزون نیست بلك

(1) Chap. 43, verset 32. Dans le texte لبعض بعضهم au lieu de بعضا بعضهم ms. p. 232.

وقت سخن خویش را بغایت رساند وبنهایت آن قوتست گه چیزی بگوید وبدان وقت که آن خواهد گفتن نخواهد که سخن کسی بشنود که خاطر او از آن فروماند ، پس بدان شرف که سخن منظوم راست بر سخن منثور خداوندان سخن منظوم همی خدائیء جوید از گویندگان سخن منثور ویا فرود از خویشتن اندر یك زمان قرار نیابد وآنکس همه سخن خویش شعر معنی دار نتواند گفتن از بهر آنك شعر مر نفس ناطقه را بمنزلت بار است مر درخت میوه دار را وهرچه از درخت میوه بیرون آید همه میوهٔ شیرین خوشبوی نیك رنگ نباشد بل بر درخت مر یکی بار را صد برگ باشد که شکل مانند بار دارد ولکن بمزه وبوی چون بار نباشد . پس گوئیم که چون نفس قدسی بینندهٔ از بندگان خدای پیوسته شود آن بنده بدان نفس مر سخن روحانیان را بتواند پذیرفتن بی آواز وبی حروف وکلمات وبدان وقت که سخن روحانیان بد وخواهد پیوستن وی از همه محسوسات بریده شود وحواس او از کار بماند سبب مخالفت که معقول را با محسوس هست تا بدان نفس شریف مران اشارت روحانی را بیابد آن وقت آن اشارت را از بهر عاجزی خلق را از پذیرفتن آن بحروف او از مرکب کند وبر محسوسات مثل گرداند وبخلق برساند وهمه سخن آن مؤید بنفس قدسی پیوندد وزان روی نباشد از بهر آنك هر چیزی را غایتی هست وآن غایت ونهایت نفس قدسی است که کلام روحانیان را بیابد وهیچ چیز اندر عالم جسمانی که او گردنده است همیشه نهایت خویش نتواند بودن . پس سخن خدای تعالی از نفس پیمبر علیه السلام بمنزلت شعرست از نفس ناطقه بمثل ، وخبر از نفس ناطق علیه السلام بمنزلت دیگر سخنهاست از نفس ناطقه بمثل ، وسخن خدای تعالی از نفس رسول علیه السلام بمنزلت بارست ار درخت بارور که برگ بشکل میوه باشد ولکن ببوی ومزهٔ او نباشد وهمچنین خبر رسول وآن بمعنی باشد که سخن خدایست واگر نفسهاء خلق برنگاه داشت خبر آن رغبت نکند که بر نگاه داشت سخن خدای کند ، وسخن خدای از نفس قدسی بمنزلت

سخن معنی دارست گزارده بحروف وکلمات از نفس ناطقه ، وخبر رسول از نفس قدسی بمنزلت آواز مردم است از نفس ناطقه ، واندر سخن آوازست ولکن اندر آواز سخن نیست . پس گوئیم که خداوندان تأیید چون اساس وامام وباب وحجت مر سخن خدایرا بحق بر گرفتند وبشناخت اندران فرمانها برفتند بر حقیقت نه بر ظاهر الفاظ هم بران مثال که خداوندان نفس ناطقه مر سخن را چون بشنوند وبر اندازهٔ آن معنی برگیرند که اندر آن سخن باشد وزپس مراد گوینده روند ونگرند که آن گوینده مران سخن را بآواز نرم گفت یا بآواز بلند از بهر آنك شنوندگان خداوندان نفس ناطقه بودند وآن خداوندان نفس حسی از جانوران که مر ایشانرا آواز وی نطق است مرزفان مردم وآگهی نداد بمعنیء آنچ مردم گوید نرسید چنانك اگر کسی بانگی بر ستوری زند بسخنی که چنین کن یا مکن آن ستور ازان اواز بترسد ومتحیر شود وباز ایستد از آنچ اندران باشد از حرکات خویش ، وهمچنین گر کسی آهوی را آواز دهد که بیا یا برو آهو مران گفتار را بآواز برگیرد نه بنطق از بهر آنك آهو خداوند نطق نیست . پس این ایستادن ازان سخن منطقیء محض که رسول علیه السلام مرانرا بآواز وبنطق بگذارد بدان منزلت برگرفتند که ایشان خود اندران بودند از سخن گفتن جسمانیان بر جسمها ولکن ترسنده شدند از آواز ناطق دور خویش بی آنك بمعنیء آن سخنان که او گفت پرسیدند بر مثال ترسیدن ستور ووحش از آواز مردم . وباز ایستادن مردم نادان از آنچ ناطق دور مریشانرا ازان باز داشت نه بدان سبب که بدانسته اند که چنان بباید کردن بحقیقت بل که بدان سبب است که نفس ناطق دور را بر نفس امت آن فضیلت است که نفس مردم را بر نفس ستورست وهمچنان چون ستوری طعامی ازان مردم بخورد اگر مردم بانگ بر زند ستور از آن طعام دور شود بدان زیادت قوت که مر نفس ناطقه را بر نفس حسی است نه بدانک ستور بداند که او آن آواز از بهر آن زد که آن مرورا نباید خوردن چه آن خورش مردم است ومر نفس ناطقه را قوت است .

پس هم برین مثال نفوس نادان باز ایستادند از آنچ مریشان را از آن باز داشتند . وظاهر امر ونهی خدای بر مثال آواز ست از سخن وباطن امر ونهی خدای بر مثال معنی است از سخن . پس مردم بحقیقت آنست که فرمان خدایرا به بصیرت پذیرد . وپس روهر آوازی نباشد وبنگرد قول خدایرا که بدین معنی همی گوید قوله : «اولئك کالانعام بل هم اضل[1]» . همی گوید ایشان چون ستورانند بلك راه گم کرده تراند ، این است فرق میان آیت وخبر بنزدیك گردانیدن علم بوهم مستجیب .

صف نود وسوم

سخن اندر آنك چیزها بدان دانسته شود (د)

گوئیم بجود خداوند حق که عالم جسمانی دانستنی است وعالم روحانی شناختنی . ومر عالم جسمانی را شش جانب او گرد گرفته است ، تا او که هفتم است بگواهی آن شش جانب دانستنی شده است چون زیر وزبر وراست وچپ وپس وپیش ، هم چنین گوئیم که مرهر دانستنی را از معقولات که آنرا بحس نتوان یافتن بشش چیز بتوان شناختن (شناختن) تا آن چیز معقول که این هفتم آن شش است بگواهی آن شش چیز دانسته شود ، پس از آنك شناخته بود . وزان شش چیز یکی خبر است ، ودیگر مثالست وآن مانده است ، وسدیگر خلق است وآن نا مانده باشد ، وچهارم ترتیب است وآن سپس یکدیگر کردن باشد ، وپنجم فصل است وآن جدا کردن باشد ، وششم برهانست وآن حجت باشد ، وهفتم تمام است وآن واقف بودن داننده است بر دانستنی . ومثال این چنان باشد که گوینده گوید آفریدگار این چیز باشد ازو که پیش دست شود بی حقیقتی آن وقت مثال بنماید درگری که در همی کند .

[1] Chap. 7, verset 178.

وگویند این عالم را بنگر که آفریدگار مرورا از حال بحال همی گرداند . همچنانك این درگر مرین در را کوتاه تر ودراز تر وگران تر میکند آن وقت خلف آرد گوید نه چنان سبك است که اورا اندرین در که کرد هیچ صنعتی نیست تا گوید عالم نه چنین سبکی است که اثر صانع بل که چون درست بر آثار صانع آن وقت ترتیب دارد گوید چنانك این عالم صنعت از صانع همی پذیرد وبفرمان او کار همی کند بر مثال پذیرفتن در آثار صنعت از درگر مردم را که مصنوعست فرمان بردار باید بود واز صانع خویش علم ببباید پذیرفتن بر مثال پذیرفتن در درگری را از درگر . ومارا کار باید کردن بعلم چنانك آفریدگار ما کارکرد بدانش تا اندر حد بزرگی مانند شویم مر صانع خویش را آن وقت فصل آرد وآن جدا کردن خبر ممکن باشد از خبر نا ممکن پس گوید که این خبر که من گفتم ممکن است وآنرا شاید بود گویند ونا شاید بود نا ممکن باشد وگونید عالم بذات خویش بشکلهاء مخالفست از افلاك چون گنبدها واز کواکب چون گویها واز آب رونده وزخاك ایستاده واز باد پرنده وجزآن . پس اگر مرین عالم را آفریدگار نبودی که این خلافها بخواست او بوده شد ست ممکن نبودی که چندین خلاف اندر عالم بوده شدی از ذات یك چیز که عالم است واز کوه بی صنعت سیم پارهٔ بیرون آید بی شکل ولکن ممکن نباشد که انگشتری کرده بیرون آید بشکل وصورتش این فصل باشد از بهر آنك ممکنست که مر عالم را آفریدکارست وممکن نیست که نیست آن وقت برهان گوید وآن حجت باشد که گوید حال مردم از اول بودش تا بآخر بودش هیچ بر مراد او نباشد از بهر آنك از شکم مادر بیرون آورد بوقتی بخواست او بدان دلیل که چون بیرون آوردندش بخروشید وآن خروش از کودك نشان نا کامیء او بود بآمدن اندرین عالم وچون بزرگ شد خواست که همچنان جوان بماند نتوانست همچنان ماندن وچون پیر گشت خواهد که درین عالم بماند ونتواند ماندن وچون آمدن ورفتن مردم بمراد او نبود نا چاره بمراد آفریده گار او بود از بهر آنك چاره نیست که او

یا خود آفریدگار خویش است یا دیگری آفریدگا اوست . پس این برهان باشد بر حقیقت کردن خبر که اول گفت آفریدگار آن وقت مردانده را بدین شش چیز که شرح آن گفته شد آفریدگار دانسته شود وآن هفتم این شش است وآنرا تمام گویند . الحمد لله رب العالمین .

صف نود وچهارم

سخن اندر فرق میان معجز پیامبران ومیان سحر

گوئیم که فرق میان معجز پیامبران ومیان سحر ساحر بیش ازان است که تفاوت میان یاقوت سرخ ومیان سفال ، هرچند پیدا کردن سوی نادان هردو کاریست که دیگر مردمان ازان عاجز آیند . اما معنی معجز رفتن قوت آفریدگارست از راه پیمبر اندر چیزهای طبیعی که چون قوت الهی بر نفس پیامبر گذرد وبرو بر چیزهای طبیعی عیشی کند بر مراد پیامبران آن وقت اندران چیز طبیعی اثر کند چنانك معروفست که رسول مصطفی صلی الله علیه واله مر درخت خرمارا سوی خویش خواند . آن درخت همچنان اندر زمین برفت تا پیش او علیه السّلام . وباز بفرمان او باز گشت از پیش او . وخردمند را ازین شگفتی نباید داشتن از بهر آنك تا جملهٔ قوت آفرینش اندریك جسم جمع نشود آنکس پیمبر نشود . ومثال این حال اندر مطبوعات پیداست چنانك اگر صد سال آفتاب بر چوبی همی تابد آن چوب سوخته نشود بقوت آفتاب ولکن چون آفتاب اندر بلور گذرد تا از (آدینه) آبینه ژوف روئی باز افتد در وقت آن چوب که برابر آن باشد آتش گیرد ، وچون در اجسام مؤلف چیزی یافتیم که فروغ افتاب بمیانجیء او چنین فعل که هرگز از ذات او بی آن میانجی آن فعل نیامده بود پدید آورد که روا باشد که آفریدگار

عالم اندر عالم بمیانجیء آن نفس شریف که اورا مر صلاح این صنعت عظیم خویش پدید آورده بود چیزی کرد که بی آن میانجی نکرده بود ، همچنین نیز اندر طلسمات یافته است مثال این که مردم بمیانجیء صورتی که بکند بر مثال گزندهٔ یا خزندهٔ از پشه ومور وکژدم وجزان بوقتی معلوم همی ضرر ورنج آن گزنده از اهل آن زمین باز تواند داشتن که آنکس بی آن میانجی هرگز رنج آن جانور از نفس خویش باز نتواندَ داشتن وبدانچ ایزد سبحانه مر رسول را علیه السلام پدید آورد تا بمیانجی او صانع اندر عالم خلق عالم پدید آورد ازو جلّت قدرته رحمتی عظیم بود بر خلق . ونگوئیم که قدرت صانع حکیم عاجز بود از نگاه داشت خلق را از فساد ولکن گوئیم که چون صلاح اندر خلق برسول خویش پدید آورد دانیم که حکمت اندرین بود ، پس چه شگفت باید دانستن اگر بمیانجیء نفس شریف پیمبر آفریدگار عالم از بهر صلاح خلق را چیزی پدید آورد که پیش از ان بی میانجیء او آن چیز پدید نیاورده بود .

واما فرق میان معجز وسحر ساحر آنست که آنچ پیامبر کند هیچ کس آن نتواند کردن از بهر آنك اندر هیچ نفسی آن خاصیت نیست از روح القدس که اندر نفس پیامبر باشد وهیچ کس بجهد وآموختن مران معجز را نتواند پذیرفتن ونه پیغامبر معجز مر کسی را تواند آموختن بر مثال صنعتی که مردم کند اندر آهنگری ودرگری وجزان که ممکن نیست که هیچ جانور که اندرو نفس ناطقه نیست آن صنعت از مردم بیاموزد یا مردم بتواند که مر خرس را یا بوزینه را درگری بیاموزد بسبب دور ماندن خرس از نفس ناطقه . پس همچنین هر کسی که اندرو از روح القدس بهره نباشد معجز از پیغامبر نتواند آموختن همچنانك آفتاب اندر سنگ تابد از عکس سنگ آتش پدید نتواند آوردن . وسحر ساحر آنست که چون آن سحر کسی دیگر بداند کردن وکسی که رنج برد اندر ساحری ازو نتواند آموختن وساحر بتواند که آن سبك دستی وساختن خاصیت چیزها مر کسی دیگر را بیاموزد از بهر

آنك میان نفس ساحر ومیان نفسهای دیگر مجانست است واندر سحر ساحر چیزی نیست دیگر که اندر مردمان دیگر نیست ، ونیز که ساحر آن ساحری بیاموختست از دیگری وهر چیزی که مردمی آن بیاموزد ناچاره مردمی ازو بتواند آموختن. وپیامبری که مردمی نتوان گرفتن کسی از پیامبر پیامبرای نتواند آموختن که آن ایزدی است ونیز معجز پیغامبران بر هر چه او خواهد رونده باشد از بهر آنك قوت آفریدگار همه چیزها ازو همی بعکس باز آید ، پس هر چه خواهد بتواند کردن اندر هر چه خواهد وفعل مشعبذ جز اندر چیزهای که طبع آن ساخته باشد نرود بر اختیار کسی دیگر مشعبذی نتواند کردن بلك چیزهای کند که آنرا ساخت است وبر آن گستاخ گشته .

پس فعل مشعبذ محدود ومتناهی است ومعجز پیغامبران نا محدود ونا متناهی است وفرق عظیم اندرین دو میان والسلام .

صف نود وپنجم

سخن اندر گزیدن خدای بندهٔ را به پیامبری

خزانهای شرف وحکمت کز کلمهٔ باری سبحانه بر عقل او کشاده شده است بی اندازه است ولکن آنچ عقل اول از آن شرف که یافت بر نفس کلی ببارید بی نهایت نیست بل عقل بر نفس افاضتی کرد از جود باری بدان قدر که نفس بدان توانا کسب وراست نهادن عالم طبیعی تا بدان بیرون آورد مرین شخصهاء گونده وتباه شونده را وباز داشت از نفس مران حکمت را که بدان پیوسته شود عالم طبیعی بعالم روحانی وآن آن حکمت است که مرانرا نفس خداوند قیامت علیه افضل السلام بریزد چنانك خدای تعالی میگوید قوله : «وان من شیء الا عندنا خزائنه

وما ننزله الا بقدر معلوم[1] » . همی گوید نیست هیچ چیز جز آنك نزدیك ماست خزاینهای آن وفرو نفرستیمش مگر باندازهٔ دانسته . وفرو فرستادن مثل است بر فایده دادن حدی بر تر حدی فروتر را . یعنی که آنچ نزدیك عقلست بی کناره است وآنچ او بنفس داده ست باندازه است . ونفس کلی آرزومندست بدانچ ازو باز داشته است از نصیب حکمت وشرف وبدان اندر هر دو عالم بقا یافته است ونفس مران شرف را که عقل اول بدو پیوسته است وبرو تابنده است وبر معلول خویش که آن طبیعت است تا از طبیعت که آن فعل کل است آن شرف اندر نفسهاء جزوی مردم اثر همی کند بر اندازهٔ روشنی وتیرگیء نفسها وهر نفسی که آن روشن تر است ومزاج طبایع اندر جسد او براستی نزدیك ترست از ان شرف وحکمت نصیب بیشتر یابد وهر نفسی که آن تیره ترست ومزاج طبایع اندر جسد او نا راست ومخالف است از ان شرف باز ماند وچون نفسی قرار گیرد اندر جسدی راست مزاج دور از تیرگی واختلاف طبیعت پذیر اشود مر آثار نفس کلی را که بر طبیعت برو باریده است پذیرفتن اصلی جوهری واو رسول از نفس کلی شود از میان دیگر نفسها سوی آن نفسها کز پذیرفتن آن آثار باز پس ماندند ورسالت نام آن پذیرفتن است که نفس پیامبر پذیرفت از آثار نفس کلی ورسول گشت از پذیرفتن سوی دیگر مردمان بدو سبب یکی از آن انست که آن کسها کز پذیرفتن آثار نفس کلی بازماند بسبب تیرگیء نفسهاء ایشان هم از جنس او رسول اند وهمبازیست میان رسول ومیان ایشان بدین صورت مردمی وجدایی است میا نشان بسبب پذیرفتن آثار وفوائد نفس کلی ومثال انبازی وجدائی که میان توانگر ودرویش است که درویش انباز است با توانگر اندر حاصل توانگری با توانگر بدان روی که توانگری توانگر بدرویشیء درویش همی پدید آید وقیمت کرد هم درویش وهم توانگر همی پدید آرند شرف توانگریء ایشان هردو از توانگری انباز باشد وخواست توانگر از درویش بدانچ

[1] Chap. 15, verset 21.

توانگر را چیز یست که درویش را آن نیست . پس رسول را بحکمت وشرف کز نفس کلی پذیرفته است توانگرست وخلق بدان حکمت وشرف درویشانند چنانك خدای تعالی میگوید قوله تع : «یا ایها الناس انتم الفقراء إلی الله والله هو الغنی الحمید[1] » . همی گوید ای مردمان شما درویشانید سوی خدای وخدای توانگر وستوده است . پس واجب گشت بر رسول از آن توانگری که یافت حق همبازان وهمشگاران خویش بیرون کردن وخدای تعالی بستود مران گروه را که ایشان اندر مال خویش نصیب کردند خواهندگان را وبازماندگان را چنانك گفت قوله : «والذین فی اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم[2] » . وبدین کسان مر پیامبران را خواست اندر زمان خویش واساسان را خواست اندر عصر خویش واامامان را خواست اندر زمان او که این علم خویش مران کسان را کزان شرف وفضل که زندگیء ابدی ونعمت همیشه اندروست وازماندند نصیب کردند .

ودیگر سبب پیامبر وپیامبران آن بود که آن نفسها کز پذیرفتن فواید نفس کلی بنفس خویش باز ماندند بی میانجی عاجز نبودند از پذیرفتن آن فواید بوقت شنودن از رسول . پس بدین سبب او رسول گشت از نفس کلی بامر باری تا بشنواند مر خلق را آنچ ایشانرا بدل طاقت پذیرفتن آن نبود تا عدل خدای تعالی بخلق برسید وآن قوت که خلق را است اندر شنودن ضایع نشود وچون صانع حکیم دانست که ایشان طاقت نداشتند که مران افاضت روحانی را بدلهای خویش پذیرفتندی بریشان خشم گرفت بباز داشتن پیغام جسدانی از یشان که آن تکلیف بود وگفت «لا یکلفُ الله نفسا إلا ما أتیها[3] » . گفت نفرماید خدای نفسی را مگر آنچ اورا طاقت آن داده است .

ونیز گوئیم که خدای تعالی بگزید از میان بندگان خویش رسولی را ومرورا بسوی دیگران فرستاد به پیغام از بهر آنك از نخست مر عقل غریزی را بدیشان

[1] Chap. 35, verset 15. — [2] Chap. 70, versets 24-25. — [3] Chap. 65, verset 7.

فرستاده بود که بدان عقل پیغام جسمانی بتوانستند پذیرفتن . ونیز از بهر آن بود فرستادن رسول بخلق که آن چیزی که اندر گمان مردمان آید سوی بعضی از مردمان درست نشود مگر آنکه که آن گمانی را محسوس ببینند وبیابند . وچون اندر دوری رسولی بیاید ومردمان را بترساند بچیزی که اندر گمانهای ایشان آینده باشد آن ترسانیدن گمان ایشان بیقین شود . ومثال این چنان باشد که اندر گمانهاء ما ثابت است که چون آتش بهیزم فرا داری هیزم را بسوزد . وگر کسی بیاید وما را گوید دیدم که آتش بهیزم در اوفتاد ونسوخت هیزم را مر گمانرا بدان گفتار استواری افزاید . ودلیل بر واجب گشتن فرستادن رسول از خدای بخلق این عالم طبیعی ثابت کنیم وگوئیم که پیدا شدن زایشهای عالم از معادن ونبات وحیوان از جهت حرکتهاء کواکب وافلاکست ببودش هر نوعی از انواع زایشها سبب آنست هر بودش آن نوع را که بفضل پیش او اوست تا برسد زایش عالم بمردم که بودش او از بهر خویش است نه از بهر چیزی دیگر چنانك گوئیم که بودش نبات بسبب بودش ستور بود که اگر نبات نبودی ستور نبودی . ودلیل بر درستیء این قول آنست که اگر نبات از ستور باز گیری ستور بمیرد وبودش ستور سبب بودش ددگان گوشت خوار بود چه اگر ستور گیاه خوار نبودی دده گوشت خوار نبودی . ودلیل بر درستیء این قول آنست که اگر گوشت خوار را از گیاه خوار باز داری بمیرد وبودش جانور سبب بود مر بودش مردم را واگر جانور نبودی مردم نبودی . ودلیل بر درستیء این قول آنست که اگر جانور از عالم بر گیری مردم بر گرفته شود ومردم سبب نبود مر بودن چیزی دیگر را بلك بودش مردم خود از بهر ذات مردم بود ومردم از همه چیزها که بودش ایشان پیش ازو بود شریفتر بود . پس مرورا نگاه داشت واجب آمد بیك تن هم از مردم . پس شرف آن نگاهبان مردم برتر آمد از شرف همه مردم . ونیز مردم را دو حرکت است یکی حرکت عقلست که بدان مر ذات خویش را نگاه دارد از آفتها وتدبیر جسم وروح خویش بدان حرکت کند .

ودیگر حرکت آنست که اندر افعال مرانرا کار بندد بر نیك وبد . وآن حرکت که مردم را عقلیست مرانرا گاه گاه کاربندد . وهمیشه از مردم حرکت عقلی نیاید مگر بوقت کشیدن منفعتی یا بدفع کردن مضرتی واین حرکتهاء فرومایه از خوردن ورفتن وگفتن سخنهاء نا بکار وجزآن هر وقتی باشد . وهمیشه پس ازین حکم همی واجب آید که حرکات ستارگان وافلاك وآنچ از بهر پدید آوردن این شخصهاء تیرهٔ فرومایه باشد همیشه موجود باشد وآن حرکت کز بهر پدید آمدن شخص باشد که اندرو نگاه داشت دیگر شخصها باشد که گاه گاه باشد وچون حرکات ستارگان وافلاك وآن حرکت که بدو سیاست خلق وصلاح عالم بحاصل آید متفق شوند شخصی معتدل پدید آید که آن شخص هم حرکت بودش پذیرد وهم حرکت سیاست خلق واو رسول شود سوی دیگر مردمان که شخصهاء ایشان جز حرکت بودش نپذیرفته اند . اینست سبب گزیدن صانع مر یك مردم را برسالت سوی دیگر مردمان .

ونیز گوئیم که ما فرومانده ایم از اندر یافتن چیزی که از آفرینش ما غرض آفریدگار ما آنست پس واجب آید بر صانع حکیم فرستادن کسی از ما بسوی ما فروماندگان تا آگاهی دهد از آنچ رضاء او از مادر آنست وآنچ پیداست چون آفتاب فایدهای شریعی اندر خلق از پاکیزه داشتن مر نفس خویش را از فعل ستوران واز طاعت داشتن مر آفریدگار خویش را بنماز واز مواسا کردن با درویشان بزکات وجزآن . وگر صانع حکیم مارا بمراد ما دست باز داشتی هر کسی راهی دیگر گرفتی وهمیشه هر کسی اندر گمان افتادی از طریقت خویش که مگر حق جز آنست که او دارد . وچون رسول خدای بیاید اندر دوری وخلق را از سوی حق خواند وخلق زیر یك فرمان جمله شوند وشك از میان خلق بر خیزد وصلاح وآرام میان خلق پیدا آید بدین بسبب بود که ایزد تعالی یك تن را از خلق به پیغامبری اختیار کرد .

پس گوئیم که راستی وروشنی وپاکیزگی اندر شخص رسول خدای بنهایت وغایت باشد واندر شخصهاء راست گوی دارندگان مرورا وپذیرندگان مر فرمان خدایرا بر

زفان او بمقدار باشد وبمثل شخص رسول کال راستیها وصلاح وزهد وپارسائی باشد وهمه شخصهاء مؤمنان از خلق جزو باشند مران کل را . ودلیل بر راستیء آفرینش رسول وپاکیزگی وپارسائی وشرف وصلاح نفس اوست که دانا ونادان بر سخن وفرمان آرمیده اند ونشان راستی وصلاح آنست که مردم بگوید وبدو فراز آید . پس آمدن نفسهاء خلق بر سخن پیامبر گواهی همی دهد بر اعتدال او وبر صلاح نفس او علیه السلام ونیست هیچ کس اندر عالم ونبوده است کسی که خلق بر سخن آنکس قرار گرفته است چنین که بر سخن پیغامبران قرار گرفته اند . وبباید دانستن خردمندرا که قرار خلق بر سخن پیمبران علیهم السلام بدان اوفتاد که علت بودش عالم امر خدای بود که مرانرا کلمه گفتند . وکلمه سخنی باشد وچون علت عالم از باری سبحانه سخن بود عالم اندر آنچ بزاد بر مردم قرار گرفت که او زندهٔ است سخن گوی وغایت ونهایت عالم او بود وغایت ونهایت کار معاول آن باشد که بعلت خویش مانده شود بروی از رویها وچون عالم بذات خویش چون علت خویش نتوانست شدن بسخن گفتن زا یشها پدید آورد ، پس یکدیگر ند تا برسانند مرزایش خویش بمردم سخن گوی مانند عقل که کلمه بدو پیوسته بود . پس هر که از مردم بدان اول پدید آمده پیوسته شود که کلمهٔ باری با اوست رسول باشد گزیده از صانع حکیم تا بترساند مردم را بدانچ روح الأمین اندر دل او افکنده باشد بزفان قوم خویش وبماند آن سخن بمیان مردمان روزگار دراز وآن سخن سبب باشد مر راستیء کارهاء ایشانرا وصلاح ایشانرا همچنانك آن سخن نخستین از باری سبحانه سبب بود مر راست شدن این عالم را واگر گزیدن از خلق برسولی مگر یکی را از یشان سوی خلق نیست بلك سوی خدای است چنانك همی گوید قوله تعالی : «وربك یخلق ما یشاء ویختار . ما کان لهم الخیرة سبحان الله وتعالی عما یشرکون[1]» . گفت وپروردگار تو بیافریند آنچ خواهد وبگزیند یعنی از بندگان مر رسالت ووصایت وامامت را

(1) Chap. 28, verset 68.

ونیست گزیدن مریشان‌را یعنی که ایشان واقف نیستند بر روحانیان وپیوستن ایشان بخلق ، پاکیست خدای وبلندست از آنك بگزینند مرانرا که ایشان مرورا انباز گیرند اندر امامت ، ایزد تعالی مارا دور داراد از پس رفتن وانباز گرفتن با کسی که خدای تعالی اورا بگزیدست .

صف نود وششم

صف اندر آنك چرا دو رسول اندریك زمان روا نبود

کسی که گوید چرا اندر عالم دو رسول نبود چنان باشد که گوید چرا در آسمان دو آفتاب چشمه نبود وگر انکس اندیشه کند بداند که گر این یك آفتاب گردنده نیستی میان دو قطب جنوبی وشمالی یك جای از زمین همه بسوختی از گرما ودیگر جا از سرما همه سنگ گشتی وچون یك آفتابست وهمی گردد از شمال بجنوب واز جنوب بشمال جایی از زمین بوقتی نبات همی بیرون آرد وجایی همی آساید مر بیرون آوردن نبات را بوقتی دیگر . واندرین حکمتی عظیم است . پس اگر گوئیم دو پیمبریا دو امام بودی هر دو موافق بودندی اندر دعوت وشریعت یا مخالف بودندی ایشانرا با یکدیگر جنگ افتادی وناچاره یکی از یشان مبطل بودی . وچون درست شد که یکی از یشان مبطل بودی درست شد که پیامبر زیشان خود یکی بیش نبودی همچنین که امروزست ، پس اگر موافق یکدیگر بودندی اندر دعوت بی هیچ خلاف پس خود همچنین بودی که امروزست که همه مسلمانان مرکافرانرا بمحمد مصطفی علیه السلام میخوانند بی هیچ خلافی وکسی به پیامبری هیچ دعوی نمی کند چون با او موافق اند واین بیانی سخت روشن است ونیز از طریق آفرینش گوئیم که قوتهاء همه ستارگان وحرکتهاء ایشان از حرکتهای که ازنگاه داشت عالم حاصل شود جمله باید شدن تایك تن از حرکات وقوتها بدان جای رسد که خلق را سیاست تواند کردن

وگر آن قوتها از کسی بحاصل نشود که خلق را سیاست کند بدو قسمت شود ونگاه بان اندر هر دو تا تمام همچنانك همی دانیم که قوتهاء همه طبایع وافلاك وانجم جمله شدست تا اثر زایشهاء عالم پدید آمدست وکز جزین که پدید آمدست عالم خواهد که چیزی پدید آرد آن وقت کزین قوتها جدا کند ازین زایشها نقصان شود وآن زایش که نو پدید آید تمام نیاید ، پس یکی تمام بحکمت نزدیکتر از آن باشد که دو باشد هر دو ناقص . پس گوئیم که پدید آوردن یك شریعت تمام حکمتی عظیم بود از صانع حکیم تا همه خلق روی بدان آوردند بر مثال همه اندام مردم که سالاری یك دل همی تمام نگاه داشته باشد واگر اندرین مردم دو دل بودی هر دو ناقص بودی بدان دلیل که این قوت که بدین دل پیوسته است بدو دل پیوستی وچنین که یکی تمام است بدو قسمت شدی تا چاره هر دو ناقص بودی وبناقص بودن دل شکست اندر جسد راه یافتی از بهر این بود که خدای تعالی گفت قوله : «ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه[1]» . گفت خدای نکرد مردی را دو دل از اندرون او ، همچنین روا نباشد که اندر زمانهٔ دو صاحب شریعت باشد یا اندر یك زمانه دو امام باشد که شریعت بدان مهمل وبا خلل بود . همچنین که امروز چندین اختلاف هلاك کننده اندر دین افتاده است بسبب رفتن مردمان از پس امامان ناحق بهوای خویش .

صف نود وهفتم

سخن اند رآنك چون نفس از جسد جداشود توانا شود (د)

گوئیم بتوفیق خدای تعالی وجود ولیش که نفس اندر مردم بسه مرتبت است . نامیه وحسیه وناطقه همچنانك زایش عالم بسه مرتبت است . معادن ونبات وحیوان .

[1] Chap. 33, verset 4.

ونفس نامیه عاجز است اندر تخم از رستن واز کاربستن قوت اوست ونفس عاجزی عاجز نیست از کاربستن قوت خویش بیافتن مر محسوسات را وچون قوت نفس انسانی اندر نطفه باشد بر مثال تخمی باشد که اندرو درختی باشد با همه آلتهای درخت وعاجز باشد از پذیرفتن زیادت وچون اندر رحم ماده اوفتد توانائی یابد وقوت کاربستن خویش بپذیرفتن زیادت بر مثال تخم که اندر خاك اوفتد وآب وهوا وآتش مرورا یاری دهند واندران حال که اندر رحم ماده باشد آن نطفه مرورا اندر حال خویش اختیار نباشد بل که مجبور باشد بر مثال تخم که اندر خاك آب وهوا وآتش بیابد نتواند که نروید پس نطفه کاندر پشت مرد بود فعلی نبود اورا نه بجبر ونه باختیار وچون اندر رحم اوفتاد کارکن گشت بجبر که از ان نتوانست باز استاد وتابدان وقت که حس بدو نه پیوست باشناختن بد ونیك ودانستن دوست از دشمن او مجبور بود وچون حس بیافت مختار گشت اندر فعلهاء خویش وخواست بگفت وخواست خاموش بود ، خواست برفت وخواست بنشست واز درجهٔ جبر بدرجهٔ اختیار افتاد ، وخداوند علم حقیقت مر مختار را ناتمام وضعیف شناختند وخود همچنین است از بهر آنك مختار آن باشد که خواهد بکند کاری وخواهد نکند وخواستن او مر چیزی را واز ناخواستن او همان چیز را از ضعیفی وعاجزی ونا تمامیء او باشد چه اگر تمام بودی چیزی کردی که اورا ازان باز نبایستی گشتن .

پس گوئیم که مردم اندر جبر یافتن حس ونطق مختارست . ومختار شریفتر از مجبورست ولکن توانا نیست که اگر توانا بودی مختار نبودی بل که از اختیار بی نیاز بودی . وچون مردم که از درجهٔ نفس نامیه بدرجهٔ حسی آمد از جبر باختیار رسید لازم آید از حکم قیاس که چون از درجهٔ حس بدرجهٔ عقل رسد قادر مطلق گردد واین آن وقت باشد که اندر کار بستن نفس ناطقه وپرورش او بر حق وکاربستن عملْ وشناختن علم تقصیری نیوفتد تا از درجهٔ اختیار بدرجهٔ قدرت رسد . واین برهانی روشن است وراهی ستوده که نموده شد خردمندرا .

صف نود وهشتم

سخن اندر آنك از پس توبه گناه نماند

گوئیم که مر بدی را اندر آفرینش اصل نیست چنانك پیش ازین اندر کتاب دلایل آن نمودیم ونیکی را اصل است چنانك روشنائی را که او مانند خیر است چشمهٔ افتاب اصل است که نور ازو بر عالم فروباریده است وتاریکی را که او مانند شراست چشمهٔ پیدا نیست که تاریکی ازو همی اندر چیزی اثر کند.

معارضه

اگر کسی گوید که زمین چشمهٔ تاریکست بدانچ تاریکی از سایهٔ او موجودست وآن شبست که کل ظلمت دردست .

جواب

مرورا گوئیم که زمین را تاریکی نه ذاتیست چنانك مر چشمهٔ آفتاب را روشنائی ذاتیست وگر مر زمین را تاریکی صفتی ذاتی بودی تاریکی ازو اندر اجرام آسمان اثر کردی همچنانك نور اجرام که آن مر اجرام را صفتی ذاتیست همی اندر زمین اثر کند بروشن کردن مرورا ولکن تاریکست تا رسیدن نور آفتاب بر جملگیء شخص زمین بیك دفعه هموار . وچون معلوم کردیم که مر بدی را اصل نیست اندر آفرینش گوئیم که مر نفس بدی را نیکی وخیر اصلی است بر مثال اندامها مر جسم را وبدی

وشر مرورا بر مثال ریش وجراحت است وآبله وگر مر جسم را واندامهارا از آفرینش اصل ومادت است وریش وجراحت را اصل نیست که باقی شود بل که علت است که دارو مرورا برد وتوبه براستی مرگناه را مانند مرهم نرم است مر جراحت را وهمچنانك چون مرهم بجراحت بر نهی قوت کواکب مران جراحت را بمیانجیء آن مرهم مادت فرستد وریش را بمیانجیء دارو بگذارد اندرین عالم تا جسم از آن پاکیزه شود همچنان توبهٔ نصوح بر نفس گناه کار مرهم گردد ونور کلمه اندران عالم مرگناه اورا بمیانجیء توبه بسوزد ونفس را پاکیزه کند چنانك خدای تعالی میفرماید قوله : «ویمحو الله الباطل ویحق الحق بکلماته إنه علیم بذات الصدور[1]» . همی گوید خدای پاك کند مر باطل را واثبات کند حق را بسخنان خویش که او دانا است بدانچ دردلهاست ، ونیکی بر مثال اندام است اندر جسد که به پرورش قوت گیرد ومنافع بمردم پیوسته شود وپدید آمدن بدی از نفس بسبب باز ماندن اوست از نیکی بر مثال تاریکی بر زمین که نا رسیدن نگرش آفتابست بدان جایگاه وچون نور برآن جایگاه افتد از تاریکی هیچ اثر نماند وکس نداند که کجا رفت ، همچنین اندر نطفهٔ مردم که برحم افتد مر اندامهاء اندرونی وبیرونی را اصلت ولکن مر جراحت وکر ودنبل را اندر نطفه اصل نیست اما اگر خوردنی وپوشیدنی که بقاء جسم بدان است نه موافق یابد بدان سبب ریشها وعلتها پدید آید بر جسم مردم ولکن اندامی دیگر نه روید وآن علت بی اصل بدارو بشود وچنان شود آن علت که خود نبود همچنین بتوبه نفس ازگناه پاك شود چنانك برابر شود با بیگناه چنانك رسول مصطفی صلی الله علیه واله فرمود «التائب من الذنب کمن لا ذنب له» . گفت باز کردنده ازگناه چون آن کس است که اورا هیچ گناه نیست .

[1] Chap. 42, verset 24.

صف نود ونهم

سخن اندر بر گرفتن شریعت بزمان خداوند قیامت

سخنْ اندر پرورش نفس ومعالجت مرورا برابر باید با پرورش جسد ومعالجت مرورا از بهر آنك جسد کالبد است مر نفس را وکالبد ماننده باشد مر جسد را که اندرو باشد . پس گوئیم که چون جسد مردم از راستی بشود وطبایع اندرو میل کند از اعتدال درستی وقوت ازو بشود تابر طبیب حکیم واجب شود باز داشتن مر بیمار را از آنچ مرورا آرزو شود وتکلیف کردن مرورا از خوردن داروهای طلخ وناخوش آنچ او مرورا نخواهد تا بدین دو روی بیماری را ازو دور کند ومرورا به تن درستی باز رساند وپس فرمان آن طبیب وباز داشتن او مران بیمار را از انچ او خواهد بر مثال غلی باشد بر دست او وقیدی باشد بر پای او اندر وقت بیماری وچون درست گشت وبحال خویش باز آمد طبیب آن غل وبند ازو بر گیرد ودست او بدانچ مرورا آرزو شود از طعام وشراب گشاده کند وخوردن داروهاء ناخوش مرورا عفو کند ، پس همچنین است حال نفسها که بدین جسدها پیوسته اند که چون اندر زمانی مر عالم خویش را نفسها فراموش کنند بر عالم طبیعت عاشق شوند وبدومیل کنند پرستش از یشان مر مبدع حق را فروماند ومرورا بآفریدگان برابر کنند اندر صفات چنانك امروز همی کنند بیشتر ازین امت که خداوند را تعالی صفت مخلوقات همی دهند وهمی پندارند که ایشان موحدان اند از عاشقی که برین عالم شده اند ، ومردم چون چیزی را دوست دارد آن چیز بچشم سخت نیکو نماید پس صفت کردن امت نادان مر ایزد را تعالی بصفت خلق از قادر وعالم وحق وجزان گواهی همی دهد بر فتنه شدن ایشان برین عالم که این همه صفت زایشهاء اوست

تا واجب شد بر فرستادن طبیب سوی نفسهاء خلق از پیامبران حق علیهم السلام تا باز دارند مر ایشانرا از بعضی از چیزهای که انرا جوینده اند ومباح گشتن ایشانرا از طاعت آنچ مرانرا دشوار دارند واندر هر زمانی رسولی مر ایشانرا ریاضت همی کند تا نفسها را بدان ریاضت پاك شدن باشد از بیماریء نادانی ومیل او سوی عالم طبیعی وچون زمانی که اندرو آفات تشبیه وتعطیل بر نفوس اوفتادست بگذرد ونفسها بتوحید وتقدیس ایزد تعالی رسد این بندها وغلها از دیو برگیرد وزیشان عبادات با ندیشهٔ پاك وخاطر روشن پسنده کنند وز جسد بران اندیشه اشارت ومثال بخواهند چنانك خدای تعالی همی گوید اندر فضل مصطفی صل الله علیه وآله که این غلها از خلق برگیرد ومران شریعتهاء گذشته را همی اغلال واصرار خواند قوله : «ویضع عنهم أصرهم والاغلال التی کانت علیهم[1]» . گفت رسول علیه السلام فرو نهد غلها که بریشان بود وآن فروگرفتن بند وغل از امت او صل الله علیه واله پیدا آمد بر آنچ توحید اندر طریق حق بغایت رسد اندر برج شهادت که اندرو مجموع نفی واثبات است وآن تشبیه وتعطیل باشد وچون توحید ازین دو آلایش پاك بود شهادت باخلاص آنست وهرکه حق را از خاندان نبوت نپذیرفت بدین دو دریا غرق شدند وهرکه اندر کشتی نوح دور خویش آمد ازین هردو غرقه شدن رسته گشت وچون کار بزمان خداوند قیامت علی ذکره السلام رسد وتشبیه وتعطیل که بسبب سخن اندر شهادت آمدست بر خیزد وچون کار براندیشه افتد وباقی بندها وغلها از امت برگیرد وخلق را نگه دارد بسیاست ربانی وقوت نفس قدسی ، وچون مر شریعت را بدو حال یافتیم از محکم ومتشابه ومحکم آن بود که عالم را بی آن صلاح نیست ومتشابه آن بود که اگر آن نباشد روا باشد که ظاهر عالم را فسادی نیوفتد خواستیم که بدین جای میان محکم ومتشابه شریعت فرق کنیم وپیدا کنیم که کدام برگرفته شود از خلق بدّان زمان که نفوس خلق عالم مر علم توحید را باخلاص پذیرا شوند

(1) Chap. 7, verset 156.

وبگوئیم که آنچ برگیرند از شریعت چرا برگیرد . پس گوئیم که شریعت بعضی عقلی است وبعضی وضعی . عقلی چون حرام کردن کشتن مردم باشد وستدن مال مردمان بناحق وبستن نکاح میان مردان وزنان که بستها بدان درست است وچون فروختن چیزها از زمین وجامه وجزان واین چیزهای است که عالم را بی این نظام وراستی نیست وگر آن چیزها برگرفته شود نظام وراستی از عالم برگرفته شود واین چیزها اندرَ زیر امر ونهی است اعنی کن ومکن . ووضعی چون آب دست ونماز وزکوة وحج وجز از ان که این چیزهائی است نهاده از بهر آن چیزها که پوشیده است در زیرآن وحج خدای بخانهٔ خدای بمکه است همچنانك حج جهودان به بیت المقدس است وهر یکی ازین دوخانه آنست مر گروهی را که مران خانه را مانندی نیست وهمچنین آتش خانها مر مغانرا حج است وسبب این خانها که پرستش گاه خلق گشت آن بود که پیامبران دانستند که امت پس ازیشان بفریب دیوان فریفته شوند واز پس ایشان روند تاهر پیمبری مر خانهٔ را خدای نام کرد ، وخلق را بفرمود راهی بدان کردن تا بدان مریشانرا دلیل باشد برآنك امام حق یکی است ونشاید هرکسی را امام خواندن مگر آن یك تن که رسول بیان کند همچنانك روی اندر پرستش خدای سوی هرخانه نشاید کردن مگر بدان یك خانه که رسول مرانرا خانهٔ خدای خواند تا خلق بدانند که امام از خاندان رسول باشد واو خانهٔ علم خدای باشد وچون خلق عالم چنان شوند که پادشائی دیوان ازیشان بر خیزد وامام زمانه حاجتمند نشود بنهان بودن از دشمنان وخلق مرورا کردن نهند وزیر فرمان او آیند آن وقت واجب شود خانهٔ جسمی برگرفتن که آن مثل است بر امام وهمچنین روزه بر مسلمانان وجهودان وترسایان وآتش پرستان وزمرهٔ مغان نشانست بر پوشیده داشتن حق از نادان وخاموش از آن علم که سوی مردمان اندران زمان مرانرا روائی نیست تا مؤمنـان بدان سبب بردست دشمنان هلاك نشوند چنانك خدای تعالی همیگوید برمز اندرین معنی قوله تعالی : «یا أیها النبی قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنین

يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين[1] » . گفت اى پيمبر بگوى مر زنان خويش را يعنى مر نقيبان دينرا اندروقت خويش ودخترانت را يعنى لاحقان[2] امامانرا وزنان مؤمنـانرا يعنى مر داعيانرا تا چادرهاشان بخويشتن نزديك كـنند يعنى كـه پوشيده باشند از دشمنان كه آن نزديكترست بدانك بشناسند شان يعنى تا آن ظاهريان ندانند پس رنجه ندارندشان وچون مر حق را نصرت پيدا آيد پيدا آمدن خداوند قيامت ومؤمنان بتوانند كه حق را آشكارا كنند واز دشمنان نترسند بدين سبب برخاستن اين موضع باشد كه او مثل است بر خاموش بودن ، همچنان تن شستن از جنابت فريضه است وزان وضعهاست ومثل است بر دور داشتن وپاك كردن مر خويشتن را ووقت پرداختن از آنك بگويى از علم حقيقت كه بدان زايش نفسانى بحاصل آيد از دعوى كردن آن مرتبت مر خويشتن را باز بستن مرانرا با امامان حق هفتگانه بفروريختن آب برهفت اندام خويش يعنى كـه علم جقيقت كه آب پاكست بران مثلست مر امامان حق‌را است تا بر مثال مدعيان حق نباشد كه امت دعوى كردند وگمان بردند كه مر امام حق‌را اندران نصيب نيست ، وچون قائم حق آشكارا شود ووقت آيد آن دور بدو شكسته شود جز بفرمان او كسى دعوت نكند روا باشد كه اين نشانى كه برو مثل است بر خيزد ، فأما آب دست ونماز وزكوة هر چند كه از وضعيات است ماننده است بعقليات ، از بهر آنك اندر آب دست پاكيزكيست مرتن از پليديها واندرو پاكيزگى وپارسائى مر نفس راست ، واندر زكوة دست گرفتن درماندگان است وپيدا كردن سخاوت وشايد بود كه اين وصغيات بر گرفته نشود وشايد بود كه بعضى ازو بر گرفته شود ، اما هيچ كس را طاقت بر گرفتن اين نهادها نيست ونباشد مگر خداوند ثواب وعقاب را وهر كه پيش از پديد آمدن او عليه أفضل السلام اندرين چيزها تقصير كند اندر لعنت وخشم او

(1) Chap. 33, verset 59. — (2) Dans le texte لاحقتان ms. p. 225.

گرفتار شود . اگر كسى پرسد كـه اين بر گرفتنهارا قائم عليه أفضل السلام بيكبار بر گيرد يا باوقات يگان يگان مرانرا از امت همى افكند؟ اورا گوئيم كه مرين چيزها را قائم عليه أفضل السلام بنفس خويش از خلق بر نگيرد ولكن امت چون هنگام بيابد بافتادن آن ازيشان شناسا شوند تابوقت پيدا شدن او عليه أفضل السلام آنچ بر گرفتنى باشد بر گرفته شده باشد وچون هنگام پديد آمدن آن شريف شريفان باشد بندهاى شريعت گشاده گردد وخلق مهمل شوند وخون ريختن ميان خلق فاش گردد وعدل (وعدل) ورحمت از ميان خلق بيرون شود وشر وخيانت آشكارا شود ودانايان ومؤمنان بيچاره ودرمانده شوند ونادانان ومنافقان بر ايشان غلبه گيرند ودانايان از دانش بنام پسنده كنند آن وقت حق بر أثر آن حال آشكارا شود وفرمان اندر عالم يكى شود ، چنانك خداى تعالى هميگويد قوله : «يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله[1] » . همى گويد روزى باشد كـه هيچ نفسى را بر هيچ نفسى پادشائى نباشد ، وفرمان آن روز خداى را باشد . ودعوت بباطن محض باشد وهر كس كز علم حقيقت خبر ندارد نتواند مرانرا پذيرفتن ونتواند مرانرا دفع كردن وبدو جهان ببلا آويخته شوند وفساد از عالم به پديد آمدن او عليه أفضل السلام از عالم بر خيزد از بهر آنك نفس كلى به پديد آمدن او بعقل كلى پيوسته شود وامروز شريعت بجهل بر گرفته اند فردا بعدل وحق بر گيرند . وخود چنين واجب ايد از بهر آنك مردم ميانجى است ميان ديوى وفريشتگى وامروز جهان ديوان دارند وفردا فرشتگان را بايد داشتن .

(1) Chap. 82, verset 19.

جواب

مرورا گوئیم که نزدیك خاص وعام معروفست که بودش عالم را با آنچ اندروست سبب کن بود از باری تعالی وچاره نیست مرین دو حروف را از فراز آرندهٔ که او مرانرا فراز بیاوردی این کلمت ازین دو حرف حاصل نشدی وچون این کلمت نبودی جهان نبودی ، وفراز آرندهٔ دو چیز لازم آید که جزان دو چیز باشد وپوشیده تر ونا یافته تر از یشان باشد . وچون بودش بدین حرف نظام یافت فراز آرنده این دو حرف برتر باشد از باشانیدن از بهر آنك با شانندهٔ عالم کن بود اعنی بباش . پس نخست بر ما واجب شد دانستن کمترین دو حرف را که آن دو اصلست مر دوجهان فراز آرنده هست وجزین دو حرف هست ونیز لازم آید که فراز آرندهٔ بهم در خورد آن چیز باشد که اگر اورا با ایشان در خوری نبودی ایشان بمیانجیء او فراز نیامدندی . پس درست شد که فراز آرندهٔ این دو حرف دو اصل اند مر دوجهان را باری سبحانه نیست چه او جل جلاله اندر خور بودن بآفریدگان خویش ومرورا نام نیست وصفت نیست وشمرده نیست وبی نام وبی صفت نا شمرده نیست چه این همه که یاد کرده شد آفریدگان اویند . پس گوئیم که هر دو چیزی که فراهم آید فراهم آمدن ایشان سوم ایشان باشد تا آن دو چیز بدو یك چیز شوند ونام پذیرند وصورت بر مثال بر خاستن شهوت از نفس مردم که آن فراز آرنده است مرد را با زن از روی طبیعت ونکاح را از روی شریعت وآنست بهانهٔ از بر امدن فرزند بحقیقت ومر فرزند را بپدر ومادر باز خوانند وبدان برخاستن شهوت باز نخوانند از بهر آنكِ آن سبب نخستین است ومرانرا یافتن نیست کند بقوت ذهن وپاکیء عقل وما مر آتش را گرم وخشك یابیم وگرمی که اندر آتش است با تری یار شود هوا گردد چنانك چون با خشکی یار شود ، وخشکی که اندر آتش است

صف صدم

سخن اندر عقل کل که او مُبدَع است نه مبدع

مبدع حق آنست که چیز را نه از چیز او پدید آورد . وهمه مبدعات ازین صنع عاجز آمدند وبدین سبب لازم آمد دانستن که صانع عالم جسمانی نه مبدع حق است بلك روحانی است . از بهر آنك مر روحانی را اندر جسمانی متصرف یافتیم به بسیار رویها چنانك همی بینیم که روح مردم مر جسم اورا کار همی فرماید بگونه گونه علمها وچون روح از جسد جدا شود جسد بی کار ماند وچون مرین عالم را جسم ونادان وبیکار یافتیم دانستیم که کار بند او روحانی است کلی عظیم ودانا ونیز مبدع آن باشد که او چیزی نه از چیزی دیگر باشد ومخلوق چیزی باشد از چیزی پس مبدع حق آنست که اورا از جهت اوبی نام نیست واز جهت ما که پدید آوردگانیم نام او مبدع حق است اعنی پدید آورندهٔ چیز نه از چیز . ومبدع که او عقلست چیزی پدید آورده نه از چیزی ، واو محیط است بر جملگیء هر چه اورا هستی است ، ومخلوق اول نفس کلی است که او نخستین چیزیست پدید آمده از چیزی اعنی که پدید آمدن او بمیانجیء عقلست از امر باری سبحانه .

معارضه

اگر کسی گوید چون همی گویی که عقل آنست که محیطست بر هر چه اورا هستی است پس چه ماند از خدایی که تو بعقل اثبات نکردی پس بدعویء تو خود عقل خدایست .

اگر با سردی یار شود خاك شود چنانك اگر با گرمی یار شود آتش گردد ، همچنین حال دیگر ارکان هم برین جمله است وچون همی روا باشد گرمی را که اندر آتش است با خشکی یاراست یا ضدتری که خشکی است یار شدن خشکی را کند که اندر آتش با گرمی یارست یاضد گرمی که سرد یست یار شدن دلیل همه کند که آن علت که میان ایشان موافقت همی افکند هست وموافق ایشانست برویی نا معلوم از بهر آنك نه سرد است آن علت ونه گرم نه ترست ونه خشك که اگر آن علت بیکی ازین صفات بودی مر دیگری را مخالف بودی وچون یکی را مخالف بودی نتوانستی میان ایشان موافقت افکندن که مخالفان بودند ومران علت را که گفتیم نام نیست وصفت نیست ولکن چون دیدیم فراز آمدن آن مخالفان بیك جای وهر یکی را ازیشان باز با مخالف یار خویش فراز آمدست ودانستیم که روا باشد برخاستن مخالفت ظاهرست از میان ایشان بموافقت هر یکی از یشان با دیگری درست شد خرد را که هر دویی را ازان سیمیء هست که او نگاهبان ایشانست اندران صورت که هر یکی را هست از طبایع وچون همه خبر را اندر عالم جفت یافتیم ومر هر جفتی را از میانجی چاره نیست که مر یشانرا بهم فراز آرد همچنانك آن میانجی جمع کردست میان گرم وخشك تا صورت آتش ایشان بحاصل امدست . ودیگر طبایع همچنان وآن میانجی واجب آید که نه گرم است ونه سرد است نه تر است ونه خشکست لازم آید که آنچ میان جوهر وعرض جفتی داده است ، نه جوهرست ونه عرض وچون چیزی بیرون نیست از آنك یا جوهرست یا عرض معلوم کردیم که آن جفت کنندهٔ جوهر با عرض نه جوهرست ونه عرض ، درست شد که او چیزی نیست وچون آن علت جفت کننده مر شیء را رد کرد نشاید که بیرون باشد از نه چیزی یا نه از نه چیزی ، پس آن غایت که گفتیم از دو بیرون نیست یا نه چیزست یا نه نه چیزست ، پس ظاهر کردیم خردمندرا که آن نه نه چیز است وآنك نه چیزست نه خدایست بر تر از انست که مرورا مانند باشد پس آن علت جفت کننده مانند

خدای نیست که نه نه بچیزست ونه نه چیزست . پس گوئیم آن نیست که اثبات کردیم آنست که خدای تعالی علت دو عالم را ازو هست کرد که او از نیست بود او معلول نخستین است که عقلست وایزد تعالی بر تر است از علت ومعلول . پس گوئیم که عقل اول بعلت خویش معلول است وبروی معلولی با دیگر آفریدگان از چیزی دیگر ماننده است ولکن بدانچ علت او معلول نیست از دیگر معلولات یگانه است ومیان هر معلولی ومیان علت او جدایگی است بدانچ علت او معلول علتی دیگر است . ونیز عقل که دارا بعلت است هر مردمی را از عقل نصیب است وبی نیازند باو بدانستن هر چند که دانش جزوی بدانش کلی نرسد زیرا که دو تن باشند که یکی از یشان هزار درم دارد ودیگر یك درم دارد اندران روی که هر دو تن را ملك است انباز آن باشند ، پس آفریدگان بعقل ماننده اند وآنچ مرورا ماننده باشد او نه خدای باشد ، پس عقل نه خدای است وهمچنین عقل زنده است که هرگز نمیرد وهمه زندگان هستند وفرود ازو تا مردم پدید که بزندگانی با او انبازند هر چند که زندگانی او جاویدی است ودیگر چیزهای زندگانی بدو یافته اند وحکم اندر زندگیء جاویدی وزندگانی فانی همانست که مثال آن اندر انبازی میان دو خداوند ملك که یاد کردیم . پس همه زندگان مانند عقل اند وآنچ مرورا مانند باشد نه خدای باشد . پس عقل نه خدایست .

معارضه

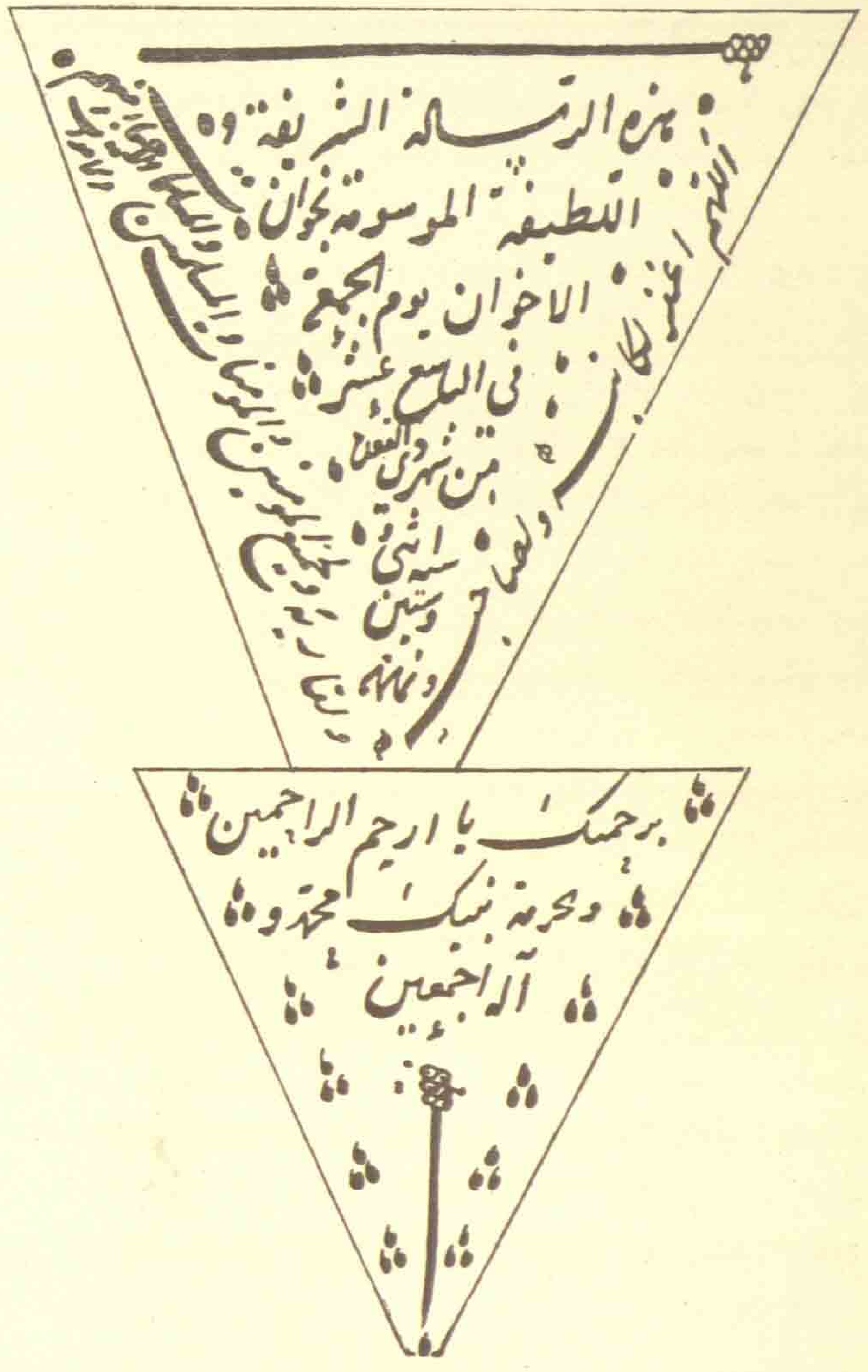
اگر کسی گوید که چون همی گویی که زندگی از عقلست پس ازین شریفتر مرتبت چگونه باشد وصفت خدای همین است که خلق راجان او دادست .

جواب

مرورا گوئیم این صفت خدای نیست بر حقیقت که این صفت مطیع تر بندهٔ است از نبدگان خدای وآن عقل است وبیابد دانستن که اثر آن مؤثر اندر چیزی بر اندازهٔ آن مرتبت باشد که اندران مؤثر موجود باشد . وجز ازان نیاید از هر چیزی که باشد اندرو . چنانك اندر میان عرب مثلست که گویند (مثل) «کل إناء یترشح بما فیه» . گوید از هر آب جامی آن پالاید که اندروست . وچون مر عقل را زندگیء جاوید صفت ذاتی بود زندگانی ازو بدان پیدا آمدند ، وگر زندگان ازو پیدا نیامدندی او زندهٔ جاوید نبودی . پس این حال ازو همی دلیل کند که او مجبورست از کردار خویش واین خاصیت نتواند که ازو زندگانی وتوانائی ودانش وزانچ فرود ازوست فروبارنده نباشد وهر چه او مجبور باشد نه قاهری باشد وآنچ بر تر ازو قاهری باشد او نه خدای باشد . پس عقل نه خدای باشد . ونیز عقل آنست که او مر ذات خویش را بداند بذات وجز مر ذات خویش را نیز بداند واو بدین صفت مخصوصیست ، وهیچ چیز را این صفت نیست . پس عقل اندر حصار این صفت است وآنچ او اندر حصار صفتی باشد ، چاره نیست مرورا از بحصار اندر کنندهٔ وآنچ مرورا دیگری بحصار اندر کرده باشد او نه خدای باشد ، پس عقل نه خدای باشد تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا .

سپاس مر خدایرا که مارا از بهترین آفریدهٔ خویش اندر آفرینش بهره مند کرد بدانچ عقل را اندر آفرینش ما نهاد وبرزفان شریفتر سخن گوی با ما مخاطبه کرد محمد خاتم النبیین ومارا براهنمایان حق باز برد ازگروه شیاطین .

تمام کردیم مر ین کتاب را وآراستیم مرین خوان شریف را بصد گونه طعام وشراب کوآرندهٔ پاکیزه حلال باد اندرین شبنگاه روز آدینه حقیقت وشب شنبه حق آنچ ازین خوان بخورند روزه دارند ببصیرت ودور باد دست حرام خواران ومی کساران وبی پاکان ونا پاکان ازین صفهای خورشهای جان افزای برحمت ایزد داد از داد فرمای بخشانیدهٔ مهربان نیکوکار والصلوة علی نبیه محمد وآله الطیبین الطاهرین .



فهرست صدصف که اندر این کتاب

صفحة

صف نخستین : سخن اندر راه پذیرفتن علم ۱
صف دوم : سخن اندر دلیل ومدلول........................ ۲
صف سوم : سخن اندر نام ونامدار ٤
صف چهارم : سخن اندر اثبات حقیقت ٦
صف پنجم : سخن اندر راست ودروغ وبسیاریء دروغ در سخن مردمان ۷
صف ششم : سخن اندر معاد انسان ۹
صف هفتم : سخن اندر چگونگی درجات ثواب ۱۱
صف هشتم : سخن اندر اثبات نفس مجرد واثبات ثواب وعقاب مر نفس را بی جسم . ۱۵
صف نهم : سخن اندر آنك هرکه بدکردارست دشمن خدای است ودلایل عقلی برآن . . ۱۹
صف دهم : سخن اندر عقل کلی که اورا جز بذات خود نگرستن نیست......... ۲۸
صف یازدهم : سخن اندر حقیقت مزد وبزه........................ ۲۹
صف دوازدهم : سخن اندر آنکه مر هستیها را کرانه است ۳۱
صف سیزدهم : سخن اندر چگونگی پیدا شدن مردم ۳۳
صف چهار دهم : سخن اندر عالم عقلانی ۳۵
صف پانزدهم : سخن اندر چرائی پیوستن فایدهٔ نفس کلی بمردم بیرون از دیگر حیوان ۳۸
صف شانزدهم : سخن اندر چرائی لازم کردن پیمبران بر خلق اقرار بتوحید باری . . ۳۹
صف هفدهم : سخن اندر آنچه هر چه پیمبر فرمود بعقل نیکویست وهر چه باز داشت
زشت است ٤۱
صف (هیجدهم) : سخن اندر چرائی ماندن بهشتی اندر نعمت وماندن دوزخی اندر شدت. ٤۷
صف نوزدهم : سخن اندر باقی گشتن کارهای مردم وضایع ناشدن نیك وبد سوی خدای ٤۹
صف بیستم : سخن اندر نفس که چون پاکیزه شود دیدار افتدش اندر بودنیها ٥۲
صف بیست ویکم : سخن اندر آفرینش عالم وبخشهای آنچه موجوداست از لطایف وکثایف ٥٤
صف بیست ودوم : سخن اندر واجبی عمل شریعت وحجت بر آنکه روانیست دست از آن باز داشتن ٦۲
صف بیست وسوم : سخن اندر هویت مبدع حق ٦٤
صف بیست وچهارم : سخن اندر معنیء الله که بزرگتر نام خدایست ٦٦
صف بیست وپنجم : سخن اندر آنچه مردم بدو سزاور پیامبری شود ۷۰
صف بیست وششم : سخن اندر خداوند قیامت که او چرا شریعت نو بیارد........ ۷۱
صف بیست وهفتم : سخن اندر آنکه چرا نفس وعقل بیك مرتبت نبودند اگر اصل شان
یك أمر بود ۷٤

صفحة

صف بيست وهشتم : سخن اندر عقل وحجت بدانكه او هست نخست است ٧٦

صف بيست ونهم : سخن اندر آنك پيش از عقل چيزى توهم كردن محالست ٨٠

صف سى ام : سخن اندر آن كه نفس بذات خويش مركب است ٨٣

صف سى ويكم : سخن اندر رياست نفس ناطقه بر نفس حسى.............. ٨٤

صف سى ودوم : سخن اندر اثبات نفس كلى ٨٧

صف سى وسوم : سخن اندر آنكه حركات فلك مخالف نيست مر اختيار نفس كل را .. ٨٩

صف سى وچهارم : سخن اندر آنكه خداى را تعالى سود وزيان نيست.......... ٩١

صف سى وپنجم : سخن اندر قوتهاى نفسانى كه اندر مردم است........... ٩٤

صف سى وششم : سخن اندر چگونگى پاكيزه كردن نفس از گناه ٩٧

صف سى وهفتم : سخن اندر آنكه پديد آرندهٔ طبايع نفس كلى است.......... ١٠٢

صف سى وهشتم : سخن اندر ثواب وعقاب................... ١٠٣

صف سى ونهم : سخن اندر آنكه بهر مكانى هست واين صفت ايزدرا روانيست ١٠٥

صف چهلم : سخن اندر عالم جسمانى كه اندر آفاق نفس كل است............ ١٠٧

صف چهل ويكم : سخن اندر گرما وسرماى قيامت ١٠٩

صف چهل ودوم : سخن اندر معنىء برزخ از قول هر گروهى ١١١

صف چهل وسوم : سخن اندر فرق ميان روح ونفس ١١٦

صف چهل وچهارم : سخن اندر شريعت كه چرا بايست نهاد.......... ١١٨

صف چهل وپنجم : سخن اندر اثبات فناى جسد وبقاى نفس ١٢٠

صف چهل وششم : سخن اندر آنكه صورتهاى جسدانى را اندر طبيعت نفس كل
نهادست تا همى بيرون آيد ١٢٣

صف چهل وهفتم : سخن اندر آنك نفس از عقل فايده نه بزمان پذيرد ١٢٤

صف چهل وهشتم : سخن اندر نفس مردم كه او جزوست از نفس كلى نه اثر ... ١٢٥

صف چهل ونهم : سخن اندر فريشتگان كه شمار بريشان نيوفتد ١٢٧

صف پنجاهم : سخن اندر آنك عقل را فنانيست ١٣٠

صف پنجاه ويكم : سخن اندر عقل كه تمامست بفعل وقوت ١٣٣

صف پنجاه ودوم : سخن اندر علت زمان ١٣٥

صف پنجاه وسوم : سخن اندر چه چيزىء عالم بسيط.............. ١٣٦

صف پنجاه وچهارم : سخن اندر عبادت چگونگىء عبادت عقل كلى.......... ١٣٧

صف پنجاه وپنجم : سخن اندر آنك ثواب وعقاب علميست نه حسى.......... ١٤٠

صف پنجاه وششم : سخن اندر بهشت ودوزخ ووصف آن ١٤٢

صف پنجاه وهفتم : سخن اندر صورت عالم كه پيش از آفرينش نزديك بارى نبود ... ١٤٤

صف پنجاه وهشتم : سخن اندر چيزهاى طبيعى وصناعى ١٤٧

صفحة

صف پنجاه ونهم : سخن اندر آنك نفس تأييدى تواند كه شرف خويش بنمايد مرانرا
كه فرود اوست بجود ولى خداى تعالى ١٤٩

صف شستيم : سخن اندر هستيها كه با عقل پديد آمد ١٥٠

صف سست ويكم : سخن اندر شش جهت عالم ١٥٢

صف شست ودوم : سخن اندر آنك بدى را اندر آفرينش مايه نيست ١٥٦

صف شست وسوم : سخن اندر فضل أهل ثواب بر يكديگر ١٥٩

صف شست وچهارم : سخن اندر آنك نفس بمرتبت عقل نرسد ١٦٠

صف شست وپنجم : سخن اندر چگونگىء بسيار چيزها اندر عالم ازيك امر ١٦٢

صف شست وششم : سخن اندر معنىء نام كلمهٔ مبدع حق ١٦٣

صف شست وهفتم : سخن اندر اثبات سه فرع جد وفتح وخيال ١٧٠

صف شست وهشتم : سخن اندر آنك ازو توهم نتوان كرد ١٧٦

صف شست ونهم : سخن اندر شرح كن كه امر خداى است............ ١٨٠

صف هفتادم : سخن اندر علت بقاى عالم ١٨٢

صف هفتاد ويكم : سخن اندر آنك عقل را جنبش نيست.......... ١٨٣

صف هفتاد ودوم : سخن اندر جان نفس ناطقه ١٨٥

صف هفتاد وسوم : سخن اندر اثبات عقل مجرد.......... ١٨٦

صف هفتاد وچهارم : سخن اندر آنك اين عالم را دانش نيست ١٨٧

صف هفتاد وپنجم : سخن اندر خطاب عقل با نفس ١٨٨

صف هفتاد وششم : سخن اندر چگونگىء پيوستن فايدهٔ عقل بنفس........ ١٩١

صف هفتاد وهفتم : سخن اندر راحت ورنج نفس مجرد ١٩٢

صف هفتاد وهشتم : سخن اندر فرق ميان معرفت وعلم ١٩٤

صف هفتاد وفهم : سخن اندر آنكه هست نيست نشود ١٩٥

صف هشتادم : سخن اندر آنكه چرا همه نفسهاى حيوان اندر نعمت عالم علوى رغبت نكنند ١٩٧

صف هشتاد ويكم : سخن اندر چگونگىء رفتن اثر نفس كلىء اندر پذيرندگان ١٩٨

صف هشتا دودوم : سخن اندر آنك بر رسيدن از چرائى عالم محالست ١٩٨

صف هشتاد دوسوم : سخن اندر آنك صورت عالم پيش از پديد آمدن اندر نفس كلى بود ٢٠١

صف هشتاد وچهارم : سخن اندر پادشاهى قوت روحانى بر قوت طبيعى ٢٠٢

صف هشتاد وپنجم : سخن اندر آنك آفريده بآفريننده نماند ٢٠٤

صف هشتاد وششم : سخن اندر سبب پيوستن تأييد بمؤيدان ٢٠٥

صف هشتاد وهفتم : سخن اندر آنكه شهادت كليد بهشت است............ ٢٠٦

صف هشتاد وهشتم : سخن اندر پاداش نيكى وبدى ٢٠٩

صف هشتاد ونهم : اندر فرق ميان ازل وازليت وازلى ٢١٢

صفحة

صف نودم : سخن اندر اثبات قیامت ٢١٣

صف نود ویکم : سخن اندر چگونگئ پیوستن تأیید بمؤید.................... ٢١٧

صف نود ودوم : سخن اندر فرق میان قرآن وخبر رسول ٢٢٠

صف نود وسوم : سخن اندر آنچه چیزهای بدان دانسته شود................ ٢٢٦

صف نود وچهارم : سخن اندر فرق میان معجز پیامبر ومیان سحر ساحر ٢٢٨

صف نود وپنجم : سخن اندر چرائی گزیدن خدای مر بنده را به پیمبری ٢٣٠

صف نود وششم : سخن اندر آنك چرا دو پیامبر اندر یك زمان روا نباشد ٢٣٦

صف نود وهفتم : سخن اندر آنچه چون نفس از جسد جدا شود توانا شود بر آنچه خواهد ٢٣٧

صف نود وهشتم : سخن اندر آنك پس از توبه از گناه اثر نماند ٢٣٩

صف نود ونهم : سخن اندر بر گرفتن شریعت بزمان خداوند قیامت ٢٤١

صف صدم : سخن اندر عقل که او مُبدَع است ومبدع نیست...... .... ٢٤٦

فهرست أسماء أشخاص وأماكن ومصطلحات مذهب فاطمی

ا

ابراهیم ٧٢ ، (آل ابراهیم) ١٦٤ ، (فرزندان ابراهیم) ١٦٤

ابن قتیبة ٥٧

ابو هیف xxiv

أحمد صالح ١١٥

ارسطاطالیس ١٩٤

آدم ٧٢ ، ١١٣

أساس xix ، xxiv ، ١٢ ، ٣٧ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ١٦٤ ، ١٧٥ ، ١٨١ ، ٢٠٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥

أساسان ٢٤ (أساسین ١٦٥) ، ١٨١

استنبول I

اسرافیل ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢

افلاطون ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧

امام vii ، ix ، xii ، xv ، xvi ، xix ، و ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٧ ، ٤٣ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ١١٠ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٦٥ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨١ ، ٢٠٨ ، ٢٢٥ ، ٢٣٢ ، ٢٣٧

امامان ٢٤ ، ١٥٣ ، ١٩٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٧ ، ٢٤٤

امامان حق ٤٨ ، ٢٤٢

امامان حق هفتگانه ٢٤٤

امامان هفتگانه ١٨١

امامت ٧٢ ، ١٥٥ ، ١٧٦ ، ٢٠٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦

امام حق ٢١١ ، ٢٤٤

امام روزگار ٨٦

امام زمانه ٨٦ ، ١٢٩ ، ٢١١ ، ٢٤٢

انجیل ١٦٦

اهرمن ١٥٦

أهل شریعت ١١٦

أهل ظاهر ١١٦

أهل علم حقیقت ١٦٧

أوقاف الحرمین I

أولیای خدای ١١٠

أیاصوفیا I ، ١

ایڤانوف (Ivanov) ١١١ ، ١١٢

ب

باب ٢٢٥

باطن ٦٨ ، ٧٢

بخارا ١١١ ، ١١٢

بد ١٥٧ ، ٢٠٩

بدی ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ٢٠٩

بیت المقدس ٢٤٢

ت

تألیف ١٦٤ ، ١٦٥

تأویل (علم تأویلی) xxiii ، ٤٣ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ١٠٠ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٥٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ٢٠٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٣

تأیید III ، IV ، XVIII ، XIX ، ٦٦ ،
٦٧ ، ٦٨ ، ١١٣ ، ١٤٩ ، ١٦٣ ،
١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ،
١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ٢٠٥ ، ٢١١ ،
٢١٧ ، ٢١٨
ترکیب ١٦٤ ، ١٦٥
تشبیه VIII ، XIV ، XXIV ، XXV ، و ،
١١٠ ، ١٨٥ ، ٢٠٧ ، ٢٤٢
تعطیل VIII ، XIV ، XXIV ، XXV ، و ،
١١٠ ، ١٨٥ ، ٢٤٢
تقلید VIII ، و

ج

جبریل ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢
جد IV ، ١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ،
١٧٤ ، ١٧٥
جزیرهٔ خرلان ١١٢
جزیرهٔ عراق ١١٥

ح

حجاز XXV
حجت XII ، XIX ، ١٢ ، ٩٩ ، ١٥٥ ،
١٧٤ ، ١٨١ ، ٢٠٨ ، ٢٢٥
حکماء شریعت ١١٦
حلب IX ، ١١٨

خ

خاندان رسول ٢٤٢
خانهٔ علم خدای ٢٤٢
خداوندان تأویل XII ، ١٨١
خداوندان دین ١٥٦
خداوند بدی ١٥٦
خداوند پاداش ٢١٠
خداوند تألیف ١٨١
خداوند تأیید ٥٧ ، ٢٢٥
خداوند ترکیب XII
خداوند ثواب وعقاب XXVI ، ٢٤٤
خداوند حق ٨٤ ، ٢٢٠
خداوند حوض وشفاعت ج
خداوند دور ستر ١١٣
خداوند زمانه ٩٨ ، ١٥٤
خداوند علم حقیقت ٢٣٨
خداوند سخن گویان VIII ، و
خداوند شریعت ٦٨ ، ١١٤ ، ٢٠٥
خداوند قیامت ٥٧ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٧١ ،
٧٣ ، ١١٣ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٦٦ ،
١٧٦ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٧ ،
٢٣٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤
خداوند کتاب هـ
خداوند گور بزرك ١١٣
خداوند نفس قدسی ٢٢٣
خداوند نیکی ١٥٦
خداوندی ١٥٦
خراسان ١١١
خرلان (جزیرة) ١١٢
الخشاب (یحیی) XVI ، ٢٠٦
خیال IV ، ١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ،
١٧٤ ، ١٧٥
الخیام (عمر) XVII

د

داعی XIX ، ١٢ ، ١٥٥ ، ١٦٧ ، ٢٠٨
داعیان ٢٤٤
دعوت ١٨ ، (علم دعوت ٢١) ، (دعوت

حق ١٧) ، ١٨١ ، ٢١٤ ، ٢١٧ ،
٢٣٥ ، ٢٤٤ ، (دعوت بباطن محض
٢٤٥)
دهقان (پسر شیخ شهید وصاحب جزیرهٔ
خرلان) ١١٢
دور کشف ١١٣
دیه XXIV

ر

راه نمایان حق ٢٧
رسالت ١٥٥ ، ٢٠٨ ، ٢٣٥
رمز ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٣ ، ٢٢١ ، ٢٢٢
روح القدس XXV ، ٢٢٩ ، ٢٣٥
رئیسان علم الهی ٥٤

ز

زاده أحمد (شیخ) I ، ا

س

ساقی کوثر VIII ، و
السجزی (أبو یعقوب اسحق بن أحمد)
XV ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٧
سلیمان (نبی) ٢١١
سمنف (Semenov) ٢٠٦

ش

شام IX ، ١١٨
شبهت XVII ، XIV
شهید ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٥
شیفر (Schefer) ٣١

ص

صاحب شریعت ١٥٣ ، (صاحب شریعت
داعیان) ١٥٥ ، (صاحب شریعتی ١٥٥) ،
٢٣٧
صاحب شریعتان ١٥٣ ، ١٥٤

ط

طاغوت XIX ، ١٣
طرابلس IX ، ١١٨
طهران ٣١

ظ

ظاهر (شریعت) ٧٣ ، ١١٠ ، ١٤٣
ظاهر ٦٨ ، ٧٢ ، ١١٢ (علم ظاهر ١٨)
ظلمت ١٥٦

ع

عامری (أبو الحسن) ١١٤
عبدان (صاحب جزیرهٔ عراق) ١١٥
علم حقیقت ٢٤٤
عیسی (نبی) ٧٢

غ

غلطه سرای (کتبخانه) ١

ف

فاتح (کتبخانه) ١
فتح IV ، ١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ،
١٧٤ ، ١٧٥
فرعون ١١٥ ، ١١٦ ، ١٩٥
فرفورس ١١٧
فیثاغورث ٦

ق

قائم II ، V ، XII ، XVIII ، XXIV ، XXVI ، ١١٣ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٨١ ، ٢٤٥

قائم حق ٢٤٤

قائم قيامت ١١٢ ، ١٥٥

قلم (القلم) ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢

ك

كشتى نوح ٢٤٢

كرامرس (J. H. Kramers) ا

كن XI ، XII ، ٧٤ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٣

گ

گرگانى (أبو الهيثم) ١٧٨

ل

لاحقان ٢٤٤

لوح (اللوح) ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢

لوح محفوظ ٢٠١

م

مأذون XIX ، ١٢

متشابه XXV ، ٢٤٢

مثل ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٣ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤

محكم XXV ، ٢٤٢

محمد (نبى) V ، XXIV ، ج ، ٦٣ ، ٧٢ ، ١٩٥ ، ٢١٥ ، ٢٣٥ ، ٢٤٥

محمد (بن دوست) ٣١

محمود (سلطان) I ، ١

مرو ١١٨

مستجيب XIX ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٦٧ ، ١٧٦ ، ٢٢٦

مستنصر VIII ، XIV ، ١١٦

مسجد أقصى ١٦٤

مسعود حسن (پسر شهيد) ١١٥

معرة النعمان IX ، ١١٨

مكة XXIII ، ٢٤٢

منكر (فريشته) ١١٣

مهدى ١٧١

موسى ٦٣ ، ٧٢ ، ١٩٥

مؤيد ٢٠٥ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩

مؤيدان ١٩٢ ، ٢١٨ ، ٢١٩

مؤيد بنفس قدسى ٢٢٤

ميكائيل ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢

ن

ناصر (خسرو) VI ، VIII ، IX ، X ، XI ، XIII ، XIV ، XV ، XVI ، XVII ، XVIII ، XX ، XXII ، XXIV ، XXV ، ٣١ ، ١١١ ، ٢٠٦

ناطق ١٤ ، ٣٧ ، ٦٩ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨١ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥

ناطقان ٢٤ ، ١٦٤ ، ١٧٦

نامؤيد ٢٠٩

نخشبى (أبو الحسن) XV ، ١١١

نفس قدسى ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٤٢

نقيبان ٢٤٤

نكير (فريشته) ١١٣

نوح (نبى) ٧٢ ، ٢٤٢

نوح (بن نصر) ١١١

نور ١٥٦

نيك ١٥٧ ، ١٥٨ ، ٢٠٩ ، (نيكها ٢٠٩ ، ٢٤٠)

نيكى ١٥٦ ، ١٥٧

هـ

هفتم ١٥٣ ، ١٥٥

و

والده جامع (كتبخانه) ا

وصايت ٧٢ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ٢٠٨ ، ٢٢١ ، ٢٣٥

وصى ١١٠ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٦٠ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ٢٢٣

وقف I ، ١

ولى زمانه ٤٧

ى

يزدان ١٥٦

يس XII

يوسف XXI

فهرست کتب

أدب الكاتب (ابن قتيبه) ۵۷

خوان الاخوان (ناصر خسرو) I، VIII، IX، X، XX، XXI، XXIV، و، ۲۵۱

دلایل (ناصر خسرو) IX، ۲۳۹

دلیل المتحیرین (ناصر خسرو) IX، ۲۳۹

دیوان (ناصر خسرو) XXV، ۳۱

رباعیات (عمر الخیام) XVII

رسالهٔ باهره(؟) XV

زاد المسافرین (ناصر خسرو) I، IX، X، XV، XVI، ۱۱۳، ۲۲۰

سفر نامه (ناصر خسرو) IX، X، ۳۱، ۱۲۰

سوس البقا (السجزی) XV

طبیعت الانسان (فرفورس) ۱۱۷

کتاب؟ ۲۰۲

کشف المحجوب (السجزی) XV، ۱۱۷

گشایش ورهایش (ناصر خسرو) IX، ۲۸، ۸۵

محصول (شهید) ۱۱۳، ۱۱۵

المصباح (ناصر خسرو) IX، XV، ۲۰، ۱۱۳، ۱۱۶

المفتاح (ناصر خسرو) IX، ۱۴۸، ۱۵۳

مقالات (أبو الحسن العامری) ۱۱۴

وجه دین (ناصر خسرو) I، XXI، XXII، XXIV، ۲۰۶، ۲۲۲

ABU HEÏF, *La Dieh dans la Jurisprudence musulmane*, XXIV.

IVANOV, *A Guide to Ismāʿīly Literature*, 111, 112.

EL-KHACHAB (Y.), *Nāṣir è Ḫosraw, son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie et sa poésie*, XVI, 206.

KRAMERS (J.), *Encyclopédie de l'Islām*, t. III (Article sur Maḥmūd Ḫān).

SCHEFER, *Relation du voyage de Nāṣir è Ḫosraw*, 31.

SEMENOV, : *Revue de la Société pour l'Étude du Tājstān et des tribus iraniennes au delà de son territoire*. (Article sur le *credo* dans le *Wajh è Dīn* de Nāṣir è Ḫosraw), 206.

فهرست ملل ونحل

آتش پرستان ۲۴۲

أهل ظاهر ۱۱۳، ۱۱۶، (ظاهریان ۲۴۴)

ترسایان ۲۴۲

تنویان ۱۵۶

جهودان (بنی اسرائیل) XXIII، ۴۳، ۲۴۲

شیعت خاندان ۷۹

صابیان ۱۱۶، ۱۱۷

مسلمانان ۲۴۲

معتزله ۱۱۶

مغان ۱۵۶، ۲۴۲

مختصری از اصطلاحات فارسی که

در متن آمده است

آموزنده (علامة)، Apte à gagner la Science ۱۰۲

انباز گرفتن (الاشراك)، Anthropomorphisme ۱۵

ایستادن (ثبات)، Stabilité ۳۱، ۳۹، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۷

باز بسته (مضاف)، Génitif ۵، ۷۹، ۱۷۳

بالا (ارتفاع)، Hauteur ۱۳۶

برشدن (الصعود)، monter ۱۹۹

بر گرفتن (اختیار أو قبول)، Choisir ou accepter ۱، ۲، ۲۸، ۲۲۳، ۲۴۳

بزرگ داشتن (تعظیم)، Vénération ۱۳۸

بویائی (بوئیدن) (الشم)، L'Odorat ۱۱۸، ۲۰۳، ۲۰۶

بینائی (دیدن) (النظر)، La Vision ۱۱۸

پاکیزه کردن (التسبیح)، Récit des Louanges de Dieu ۱۳۷

پدید آورنده (آرنده) (مبدع)، Créateur ۴، ۱۳۰

پذیرندهٔ فائدت (مستفید)، Qui reçoit, Qui acquiert la chose donnée ۱۷۱

پس (وراء)، Derrière ۱۵۲، ۲۲۶

پهنا (عرض)، Largeur ۱۳۶

پیدا کردن (الابداع)، Création ۲۰۸

پیش (امام)، Devant ۱۵۲، ۳۲۶

پیوسته (موصول)، Relatif ۵

تباه شدن (الزوال)، Anéantissement ۱۴۱، ۱۴۳

جاکول (مطلع)، Informé ۲۸، ۵۵، ۸۰، ۸۲، ۱۲۴، ۱۸۹، ۲۰۸، ۲۱۹

جنبش (حرکة)، Mouvement ۲، ۵۸، ۱۰۶، ۱۳۵، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۰۲

جنبیدن (جنبانیدن) (الحرکة)، Mouvoir ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۸۲، ۲۰۸

چپ (یسار)، Gauche ۱۵۲، ۲۲۶

چشیدن (الذوق)، La Saveur (goût) ۲۰۳، ۲۱۶

چرائی (لمیة)، Le Pourquoi ۱۳۹، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲

چگونگی (کیفیة)، Le Comment ۱۱، ۱۵، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۷، ۲۱۹

کتابخانه مجلس شورای ملی

چه چیزی (ماهیت) ، Quiddité ١٣٩
درازا (طول) ، Longueur ١٣٦
دیدنی ، Visible
راست (یمین) ، Droite ١٥٢ ، ٢٢٦
زبر (فوق) ، Au-dessus ١٥٢ ، ٢٢٦
زیر (تحت) ، Au-dessous ١٥٢ ، ٢٢٦
سخن گوی (ناطق) ، Raisonnable ١٠٥ ، ١٧٢ ، ١٨٧
سرشتی (غریزی) ، Instinctif ١٩٤
سودن (اللمس) ، Toucher ٢٠٣ ، ٢١٦
شکافته (مشتق) ، Dérivé ٥
شنوائی (شنیدن) (السمع) ، l'ouïe ١١٨ ، ٢٠٣ ، ٢١٦
عقل الفغدة ، Intelligence acquise ١٥٠ ، ١٥١
فایده پذیر (مستفید) ، Celui qui reçoit, qui acquiert la chose donnée ، ١ ، ٧٥ ، ٨٨ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٧٠
فایده دهنده (مفید) ، Donnant ١ ، ٧٥ ، ٨٨ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٧٠
فرمان بردار (مأمور) ، Qui reçoit l'ordre ١٢١
فرمان فرمای (آمر) ، Ordonnateur ١٢١
قوت واجوینده ، Puissance de l'âme de connaître ١٩٩
کار بندی (آمر) ، Ordonnateur ٣ ، ٢٣٨
کار بستن (أمر) ، Ordre ٣ ، ٢٣٨
کار پذیر (منفعل) ، Patient ٥٩ ، ٦٠
کار کرد (فاعل) ، Agent ٣ ، ١٦٥ ، ١٦٦
کارکن (فاعل ومؤثر) ، Agent ٣ ، ٥ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٨ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٦٥ ، ٢٣٨
کارکنی (الفعل) ، Le Fait ٥
کجائی (الأینیة) ، Lieu ١٩٤
کننده (فاعل) ، Agent ٥
کهتر (أصغر) ، Plus petit ٥٩ ، ٦٠
کهین (الأصغر) ، Le plus petit ٥٩
گردن نهادن (ابتهال) ، Ordalie ١٣٧
گم بودنی (الضلال) ، Égarement ١٥
گویائی (النطق) ، Raison ١١٨
مهتر (أکبر) ، Plus grand ٥٩ ، ٦٠
مهین (الأکبر) ، Le plus grand ٥٩

نا تمام ، Imparfait ١٥٧
نام فرمان (الآمر) ، Ordonnateur ٥
نهاده (موضوع) ، Objet ٤
نیست (العدم) ، La Privation ١٩٦
هست (الوجود) ، L'Existence ١٩٦
هستی (هلیت) ، Matière ١٣٩
همیشگی (دوام) ، Perpétuité ٤٧ ، ٤٨
همیشه (دائم) ، Perpétuel ٤٧ ، ٤٨

١٣/١/٤١
ط ٨